N° 9 1961 Novembre

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'Encyclique « Mater et Magistra » : ses caractères, synthèse de ses enseignements

Annoncée officiellement par S.S. le Pape Jean XXIII dans son allocution du 14 mai dernier aux quelque cent mille personnes réunies à Rome, à l'occasion de la rencontre mondiale des travailleurs chrétiens, organisée pour le 70e anniversaire de *Rerum Novarum,* l'encyclique *Mater et Magistra* a vu le jour, deux mois plus tard, le 15 juillet, apportant à l'univers un témoignage nouveau de la présence active de l'Eglise aux problèmes sociaux de notre époque.

Diversement commentée par la presse mondiale, l'apparition de ce troisième document solennel du Magistère Catholique en matière économique et sociale [1] a cependant été saluée avec satisfaction dans la plupart des pays non inféodés au bloc des nations communistes [2]. L'in-

1. Venant après les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno, Mater et Magistra* est bien en effet *« le troisième document de portée générale, en forme de lettre encyclique, ample et solennelle »* (S.S. Jean XXIII, discours du 14 mai 1961) que les Papes modernes ont consacré aux grands problèmes de notre temps, sur le plan économico-social. Toutefois, le message radiodiffusé de Pie XII (Pentecôte 1941) qui avait pour but de célébrer, en dépit de la guerre, le cinquantième anniversaire de *Rerum Novarum,* tient aussi une place dans la série des interventions solennelles du Saint-Siège sur le terrain des questions sociales. La première partie de *Mater et Magistra* ne manque d'ailleurs pas de dégager l'essentiel du contenu de ce radiomessage, après avoir résumé les principaux enseignements de Léon XIII et de Pie XI. Il n'est pas douteux que, de toutes les allocutions de Pie XII sur les problèmes sociaux, celle-ci soit bien une des plus marquantes; le choix des sujets traités (l'usage des biens matériels, le travail, la famille) en est une preuve, autant et plus encore que la longueur du texte. On s'est néanmoins étonné de ne trouver dans *Mater et Magistra,* — mises à part quelques citations empruntées aux messages de Noël 1942 et du 1er septembre 1944, — aucune référence ou allusion explicite et importante, aux autres discours et radiomessages consacrés en si grande abondance par Pie XII, entre les années 1944 et 1958, aux questions économiques et sociales qui passionnèrent et parfois divisèrent les catholiques. Nous croyons que la raison de ce silence est à chercher dans les caractéristiques mêmes de *Mater et Magistra,* telles que nous essayons de les voir et de les analyser dans la première partie de cette étude.

2. Voir le copieux dossier de presse publié par les *Informations Catholiques Internationales* du 1er septembre 1961, pages 17 à 30.

térêt manifeste de l'opinion publique à l'endroit de cet événement ne paraît pas pouvoir s'expliquer par le seul fait que la nouvelle encyclique sociale avait été dès longtemps annoncée et qu'elle était donc attendue partout avec curiosité, sinon toujours avec sympathie. La substance même des idées et directives apportées par ce document, surtout dans ses deuxième et troisième parties, ainsi que la manière dont elle nous est proposée et où se reflète l'attachante personnalité de Jean XXIII, ont certes contribué au succès de l'encyclique dans les milieux les plus divers, indépendamment de l'affection et de la vénération avec lesquelles les fidèles catholiques du monde entier ont l'habitude de recevoir les exhortations du Père commun.

Ce sont précisément, tant dans les caractères propres de leur présentation à nos contemporains que dans leur teneur essentielle elle-même, les aspects séduisants des enseignements de *Mater et Magistra,* au regard de la mentalité de notre époque, que nous voudrions mettre en relief dans ces pages.

Nous ne referons pas ici le plan de l'encyclique; il est maintenant bien connu. Nous ne donnerons pas non plus un commentaire qui s'astreindrait à suivre la lettre même du texte. En attendant la parution des éditions annotées qu'on nous annonce de plusieurs côtés, le lecteur désireux d'étudier le document romain avec l'aide de pareil commentaire pourra se référer utilement au numéro double que les *Cahiers d'Action Religieuse et Sociale* de l'Action Populaire de Vanves ont fait paraître chez Spes, à la date du 1er septembre 1961.

I. CARACTÈRES DE LA PRÉSENTATION

1. *Pastorale et pratique.*

Le trait qui dès l'abord s'impose à l'attention c'est l'allure *pastorale* du document, le ton y étant manifestement plutôt celui de l'exhortation paternelle, simple et souvent pratique que celui de l'exposé doctrinal, technique et savant. Cette note a été immédiatement relevée par les premiers commentateurs [3], et ceux qui les ont suivis n'ont pu qu'y insister, tant la chose est frappante, typique même, surtout quand on compare *Mater et Magistra* avec *Rerum Novarum, Quadragesimo Anno,* et les messages sociaux de Pie XII [4].

---

3. Voir entre autres articles plus ou moins proches de la date de parution du document, celui que Mgr Glorieux, correspondant romain de *La Croix* de Paris, envoyait à son journal, dès le 15 juillet 1961. « *Le Pape qui l'a signée* (cette encyclique) *est celui qui aime suivre avec le peuple de Rome, les stations quadragésimales, et les conclure par une homélie paternelle. La doctrine est ici présente,... mais elle s'exprime pastoralement. Elle est enseignée au peuple de Dieu, mise à sa portée, pour être par lui comprise, assimilée, pratiquée.* »

4. Voir à ce sujet l'intéressante étude que le P. G. Jarlot, S. J., vient de

Ce qui par-dessus tout a guidé la plume de Jean XXIII c'est visiblement le souci d'être compris par tous. Le Pape de l'œcuménisme et du prochain concile ne s'adresse ni directement ni avant tout aux penseurs et aux savants : théologiens moralistes, philosophes sociaux, économistes ou sociologues diplômés. Il veut parler à tous, en un langage simple et le plus possible dépouillé de termes hermétiques, d'expressions trop techniques. Il entend expliquer à tous, non pas même, comme on l'a dit à tort selon nous, « les conclusions des savants [5] », mais, comme il l'a écrit lui-même, « la pensée de l'Eglise du Christ sur les nouveaux et les plus importants problèmes du moment [6]. »

Dans ce que cette pensée a de stable, de permanent, d'éternel, mais aussi en ce qu'elle a d'opportun et de particulièrement adapté aux circonstances de notre époque, la vigilante sollicitude du Pasteur de l'humanité entend qu'elle soit largement diffusée, connue, comprise, assimilée par tous, spécialement par les membres du laïcat dans l'Eglise. Bien plus, cette sollicitude conseille, dirige et presse les volontés au moins autant qu'elle éclaire les esprits. Maintes pages du document sont suggestives à cet égard, surtout les dernières qui tout au long d'une quatrième partie, ample à souhait, s'adressent particulièrement aux hommes d'action, aux laïcs engagés dans l'apostolat social chrétien ou dans l'action catholique, pour les décider à assumer, tout à la fois « dans l'éducation à l'action chrétienne, même en matière économique et sociale », et dans l'action chrétienne elle-même, multiforme et efficace, les responsabilités qui sont essentiellement les leurs, dans l'Eglise.

> « L'éducation à l'action chrétienne, même en matière économique et sociale, sera rarement efficace, si les sujets eux-mêmes ne prennent pas une part active à leur propre éducation et si l'éducation ne se réalise dans l'action.
>
> On a raison de dire que l'on n'acquiert pas l'aptitude au bon exercice de la liberté, si ce n'est par le bon usage de la liberté. D'une manière analogue, l'éducation à l'action chrétienne en matière économique et sociale ne s'acquiert que par l'action chrétienne concrète en ce domaine.
>
> C'est pourquoi dans l'éducation sociale, une tâche importante est réservée aux associations et aux organisations d'apostolat des laïcs, à celles en particulier qui se proposent comme objectif propre l'animation chrétienne de quelque secteur d'ordre temporel. En effet, beaucoup de membres de ces associations peuvent utiliser leurs expériences quotidiennes pour s'éduquer toujours mieux et contribuer à l'éducation sociale des jeunes. » (pp. 70-71) [7].

---

consacrer aux rapports entre *Mater et Magistra* et les documents antérieurs, dans les *Etudes,* octobre 1961, pages 8 et sq.

5. *La Croix,* 16-17 juillet 1961.

6. Les passages entre guillemets et sans référence sont extraits du texte même de la présente encyclique dans la traduction française publiée par les soins de l'imprimerie vaticane.

7. Les paginations entre parenthèses, insérées dans le texte ou à la fin des citations, renvoient au texte français de l'encyclique, publié par les Editions Bonne Presse, Paris, 5 rue Bayard : Jean XXIII, *Les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne. « Mater et Magistra »,* 80 pp.

« De l'instruction et de l'éducation, il convient de passer à l'action. C'est une tâche qui concerne surtout Nos fils du laïcat, puisqu'habituellement ils s'adonnent en vertu de leur état de vie à des activités et à des institutions à contenu et finalité temporels. » (p. 73).

« L'Eglise affronte aujourd'hui une tâche immense : donner un accent humain et chrétien à la civilisation moderne, accent que cette civilisation même réclame, implore presque, pour le bien de son développement et de son existence même. Comme Nous y avons fait allusion, l'Eglise accomplit cette tâche surtout par le moyen de ses fils, les laïcs, qui, dans ce but, doivent se sentir engagés à exercer leurs activités professionnelles comme l'accomplissement d'un devoir, comme un service que l'on rend, en union intime avec Dieu, dans le Christ et pour sa gloire... » (pp. 76 et 77).

On a dit que jamais aucun Pape ne s'était aventuré aussi loin que Jean XXIII sur le terrain des directives pratiques en matière économico-sociale. Cette remarque est sans doute excessive, car, nous le verrons bientôt, à quelques exceptions près et notamment en ce qui concerne le redressement du secteur déprimé de l'agriculture, la présente encyclique ne fournit guère, pour aider à la solution des problèmes sociaux de notre époque, beaucoup d'autres *indications pratiques,* que celles qui avaient déjà été suggérées par les documents précédents du Saint-Siège.

Mais tout en s'abstenant d'apporter du neuf à l'arsenal des *techniques humaines* en matière de progrès économique et social, et tout en se gardant bien de revendiquer une compétence spécifique dans les questions purement profanes : financières, économiques, industrielles, agricoles, sociologiques et démographiques, Jean XXIII pousse néanmoins sa préoccupation pastorale jusqu'à orienter et conseiller les esprits, en vue d'une action sociale généreuse et efficace. Avec insistance, il remet sous nos yeux les applications possibles — et déjà évoquées, pour la plupart, par ses Prédécesseurs — des principes de justice, d'équité, d'humanité et de charité qu'il rappelle sans cesse et à propos de tous les problèmes abordés.

Qu'il s'agisse d'améliorer la répartition des revenus de l'activité commune au sein de l'entreprise ou qu'il s'agisse de faire participer plus équitablement les travailleurs aux avantages qu'apporte le progrès économique; — qu'il soit question de l'adaptation de la structure des grandes et moyennes entreprises aux exigences de la dignité humaine de tous les collaborateurs ou qu'on vienne à parler de la nécessité d'admettre la coopération active des ouvriers et des employés aux décisions et aux options qui les concernent et qui se prennent aux divers échelons de l'économie; — qu'on rappelle l'obligation de diffuser de manière effective la propriété privée parmi toutes les classes sociales ou qu'on revienne sur les exigences de la justice en matière d'équilibre entre secteurs économiques, zones ou nations inégalement développés : les consignes ramènent toujours l'esprit du lecteur à des

suggestions déjà avancées, plus ou moins résolument d'ailleurs, par les documents antérieurs du Magistère romain, et spécialement par *Quadragesimo Anno* et les discours de Pie XII. Seuls, les graves problèmes agricoles de notre époque sur lesquels Jean XXIII se penche avec une particulière anxiété et une visible prédilection l'amènent à préconiser, d'une façon fort détaillée, toute une série de remèdes relevant des techniques économiques et sociales et que ses Prédécesseurs n'avaient pas évoqués de manière aussi explicite [8].

Mais ce qui est assurément nouveau, c'est l'accent, c'est le ton. Tour à tour ému et sévère, là où il doit déplorer des situations inhumaines, ce ton sait se faire insistant pour demander le respect des obligations morales et l'application des principes, engageant pour rappeler une directive opportune ou en proposer une nouvelle, encourageant, cordial, affectueux même, quand il s'agit de stimuler des volontés bien disposées, de reconnaître des réalisations heureuses, de féliciter pour l'effort accompli.

Le Souverain Pontife veut-il rappeler les normes de justice et d'équité qui doivent présider à la répartition du revenu de l'activité commune des entreprises? Il commence par constater, avec peine, les situations gravement injustes où ces normes semblent être restées jusqu'ici lettre morte, au préjudice de la multitude des humbles. Et sa voix se fait émouvante autant que grave.

> « Notre âme est saisie de profonde amertume devant un spectacle infiniment triste : une foule de travailleurs, en de nombreux pays et sur des continents entiers, reçoivent un salaire qui les oblige, eux et leur famille, à des conditions de vie sous-humaines. Cela est dû sans doute aussi à ce que dans ces pays et continents, le processus d'industrialisation en est encore à ses débuts, ou en période insuffisamment avancée.
>
> Pourtant, en certains de ces pays, criant et outrageant est le contraste entre l'extrême misère des multitudes et l'abondance, le luxe effréné de quelques privilégiés. En d'autres pays, la génération actuelle est contrainte à subir des privations inhumaines, en vue d'accroître l'efficacité de l'économie nationale suivant un rythme d'accélération, disproportionné avec les exigences de la justice et de l'humanité. En d'autres, une part considérable du revenu est employée à mettre en valeur ou entretenir un prestige national mal compris, des sommes immenses sont dépensées en armements.
>
> De plus, dans les pays économiquement développés, il n'est pas rare que des rétributions élevées, très élevées, soient accordées à des prestations peu absorbantes ou de valeur discutable, tandis que des catégories entières de citoyens honnêtes et travailleurs ne reçoivent pour leur activité assidue et féconde que des rémunérations trop infimes, insuffisantes, ou en tout état de cause, disproportionnées à leur apport au bien commun, au rendement de l'entreprise comme au revenu global de l'économie nationale. » (pp. 24 et 25).

---

8. Entre les années 1946 et 1958, Pie XII n'a pourtant pas consacré moins de six discours aux problèmes agricoles. Voir ces textes rassemblés dans l'ouvrage de A. F. Utz, O. P., J. F. Groner, O.P. et A. Savignat, *Relations humaines et société contemporaine*, Fribourg et Paris, Editions Saint-Paul, 1956, t. I, pp. 1150-1184; t. II, pp. 2021-2024.

Approuvant et déclarant fondée l'aspiration des travailleurs à assumer certaines responsabilités dans la marche de leurs entreprises, le Pape fait observer que le principe de cette participation active du personnel à la vie des usines n'est pourtant pas encore appliqué, que sa mise à exécution fait toujours problème. Et il n'hésite pas à donner le signal d'une action plus décidée en ce sens, relevant avec soin tout ce que pareille action suppose et requiert, tant de la part des « entrepreneurs et dirigeants » que de la part des « apporteurs de travail ». L'accent de ses paroles revêt une singulière insistance, dans un long passage que nous citerons plus loin à propos de la participation aux responsabilités.

Soucieux de voir les jeunes, rendus « capables de traduire dans la pratique, les principes et les directives sociales » de l'Eglise, l'homme d'action qu'est le Chef actuel du monde catholique se fait engageant pour leur suggérer la méthode qui leur permettra de passer utilement de la théorie à la pratique. Cette méthode qui consiste à partir de l'observation des faits, il l'emprunte à l'expérience de la J.O.C., consacrant ainsi, après trente-cinq ans de mise en application, une formule d'action qui est en fait universellement devenue, dans l'Eglise, l'instrument approprié de l'apostolat des mouvements spécialisés.

« Pour traduire en termes concrets les principes et les directives sociales, on passe d'habitude par trois étapes : relevé de la situation, appréciation de celle-ci à la lumière de ces principes et directives, recherche et détermination de ce qui doit se faire pour traduire en actes ces principes et ces directives selon le mode et le degré que la situation permet ou commande.

Ce sont ces trois moments que l'on a l'habitude d'exprimer par les mots : voir, juger, agir.

Il est plus que jamais opportun que les jeunes soient invités souvent à repenser ces trois moments, et, dans la mesure du possible, à les traduire en actes ; de cette façon, les connaissances apprises et assimilées ne restent pas en eux à l'état d'idées abstraites, mais les rendent capables de traduire dans la patique les principes et les directives sociales. » (pp. 71-72).

Comme à tous les Papes contemporains, la négligence et le mépris du troisième précepte du Décalogue, qui est un grave commandement de Dieu et de l'Eglise, causant à Jean XXIII une « vive douleur » ; il déplore « les conséquences néfastes que cela comporte pour le salut de l'âme et pour la santé du corps des chers ouvriers ».

« Au nom de Dieu, s'écrie-t-il alors avec un accent de pressante gravité, et dans l'intérêt spirituel et matériel des hommes, Nous rappelons à tous, autorités, patrons et ouvriers, l'observance du commandement de Dieu et de l'Eglise, en mettant chacun d'entre eux devant la grave responsabilité qu'il encourt aux yeux de Dieu et vis-à-vis de la société. » (p. 76).

Mais s'agit-il d'inviter ou d'inciter à l'effort des volontés bien disposées, de marquer l'estime ou la satisfaction devant une forme d'action sociale bienfaisante, de louer et de féliciter les plus efficients ou

les plus méritants des pionniers de l'apostolat social, Jean XXIII sait trouver les paroles et les mots qui vont droit au cœur et qui, venant de lui, stimulent et encouragent autant qu'ils réconfortent. C'est jusqu'à dix passages de ce genre que nous avons relevés dans *Mater et Magistra*. S'adressant tour à tour aux artisans et aux coopérateurs (p. 30), aux dirigeants et aux militants du syndicalisme d'inspiration chrétienne (p. 33), à l'Organisation Internationale du Travail (O.I.T.) (p. 34), à l'Organisation des Nations-Unies pour l'alimentation et l'agriculture (F.A.O.) (p. 51), aux promoteurs du progrès social dans les campagnes (p. 48), aux nations généreuses qui manifestent le souci de faire profiter de leurs « régimes économiques hautement productifs », les peuples jusqu'ici moins favorisés (p. 52), aux fidèles catholiques du monde entier « qui témoignent sur tous les continents de l'éternelle vitalité de l'Eglise par leur zèle pour le vrai progrès des peuples et la civilisation » (pp. 57 et 58), le Pape actuel sait tenir à tous, paternellement et avec les nuances opportunes, le langage élogieux approprié à leurs succès, à leurs efforts, à leurs mérites.

Qu'il nous soit permis de reproduire ici, à titre d'exemple, un des passages les plus significatifs, selon nous, de l'allure pastorale et du ton paternel de *Mater et Magistra*. Il s'agit des quelques lignes, particulièrement chaleureuses, qui entendent reconnaître et, en quelque sorte, citer à l'ordre du jour de l'Eglise, les mérites singuliers des « associations professionnelles et des mouvements syndicaux d'inspiration chrétienne présents et agissant sur plusieurs continents ».

> « Notre pensée affectueuse, Notre encouragement paternel se tournent vers les associations professionnelles et les mouvements syndicaux d'inspiration chrétienne présents et agissant sur plusieurs continents. Malgré des difficultés souvent graves, ils ont su agir, et agissent, pour la poursuite efficace des intérêts des classes laborieuses, pour leur relèvement matériel et moral, aussi bien à l'intérieur de chaque Etat que sur le plan mondial.
>
> Nous remarquons avec satisfaction que leur action n'est pas mesurée seulement par ses résultats directs et immédiats, faciles à constater, mais aussi par ses répercussions positives sur l'ensemble du monde du travail, où ils répandent des idées correctement orientées et exercent une impulsion chrétiennement novatrice. » (p. 33).

Ce qui est aussi nouveau, c'est la précision des applications souhaitées.

Parlant de la nécessaire liaison du progrès social au progrès économique et se remémorant à ce sujet une directive du Pape Pie XI dans *Quadragesimo Anno* [9], *Mater et Magistra* n'hésite pas à signaler le cas actuellement fréquent où la capacité de production des grandes et

9. « Il faut tout mettre en œuvre afin que, dans l'avenir du moins, la part des biens qui s'accumulent aux mains des capitalistes soit réduite à une plus équitable mesure, et qu'il s'en répande une suffisante abondance parmi les ouvriers » (*A.A.S.*, XXIII, 1931, page 198).

moyennes entreprises se voit « rapidement et considérablement accrue grâce à l'autofinancement ».

> « En ce cas, enchaîne-t-elle, Nous estimons pouvoir affirmer que l'entreprise doit reconnaître un titre de crédit aux travailleurs qu'elle emploie, surtout s'ils reçoivent une rémunération qui ne dépasse pas le salaire minimum. » (p. 27) [10].

Faisant allusion plus loin à la consigne de Pie XII relative à la diffusion de la propriété privée dans toutes les couches du peuple, Jean XXIII en vient à détailler les formes diverses que peut revêtir de nos jours, cette propriété privée de biens durables : « une maison, une terre, un outillage artisanal, l'équipement d'une ferme familiale, quelques actions d'entreprise moyennes ou grandes. »

Bref, s'adressant à tous ses fils et à tous les cœurs disposés à l'entendre, cette *Mère et Educatrice* qu'est l'Eglise du Christ estime l'heure venue de passer plus résolument à l'action, de mettre courageusement, voire hardiment en pratique, sur tant de cas d'application bien connus, les principes de la doctrine sociale qu'« avec la collaboration de prêtres et de laïcs avertis le Magistère a mis au point, spécialement en ce dernier siècle. »

Il faudrait pouvoir citer, à propos de chacune des questions évoquées ci-dessus, les termes mêmes de l'encyclique, pour faire sentir tout ensemble, la précision et la chaleur de l'exhortation pontificale, chaque fois qu'animée de ce zèle pastoral qui est peut-être sa note la plus typique, elle croit utile de reprendre, d'appuyer, de compléter une directive déjà donnée par Léon XIII, Pie XI ou Pie XII.

Mettant en relief le caractère pastoral de l'encyclique *Mater et Magistra,* nous n'entendons pourtant méconnaître ni sa valeur ni son originalité doctrinales. Non seulement les directives pratiques qui sont reprises des documents antérieurs y sont toujours étayées — fût-ce sommairement — sur les principes devenus traditionnels dans la pensée sociale de l'Eglise contemporaine, mais certains de ces principes sont présentés sous un éclairage nouveau, d'autres sont nuancés ou complétés, eu égard aux modifications survenues au plan des faits depuis trente ans [11].

---

10. Cette application de la directive de Pie XI à la pratique actuelle de l'autofinancement soulève cependant un problème délicat dont nous dirons un mot dans la deuxième partie de cette étude.

11. Les termes en lesquels Jean XXIII résume la directive bien connue de son Prédécesseur, au sujet de l'appel au contrat de société pour tempérer quelque peu ce qu'a facilement de trop peu humain, le seul contrat de salariat ont été débarrassés des prudentes atténuations de 1931. On n'a pas manqué de souligner, à propos de ces termes, le relief donné à cette consigne déjà ancienne de Pie XI, dans la pensée de son actuel successeur. Dans l'article qu'il vient de publier sur les aspects doctrinaux de la nouvelle encyclique, le P. J. Villain, S. J., a même eu l'idée de disposer, en un parallélisme suggestif, les deux textes de *Quadragesimo et de Mater et Magistra,* pour faire saillir davantage la différence de ton (*Revue de l'Action Populaire,* sept.-oct. 1961, page 904).

C'est ainsi qu'après avoir rappelé que « les exigences du bien commun de la nation » sont une des normes essentielles dont il y a lieu de tenir compte pour l'établissement du juste salaire, Jean XXIII tient à revenir sur ce thème déjà cher à ses Prédécesseurs, mais pour le mettre en pleine lumière et en étendre la portée au plan mondial.

« Il Nous faut en outre rappeler que l'équilibre entre la rémunération du travail et le revenu doit être atteint en harmonie avec les exigences du bien commun, soit de la communauté nationale, soit de la famille humaine dans son ensemble.

Il faut considérer les exigences du bien commun sur le plan national : donner un emploi au plus grand nombre possible de travailleurs; éviter la formation de catégories privilégiées, même parmi ces derniers; maintenir une proportion équitable entre salaires et prix; donner accès aux biens et services au plus grand nombre possible de citoyens; éliminer ou réduire les déséquilibres entre secteurs... équilibrer expansion économique et développement des services publics essentiels; adapter, dans la mesure du possible, les structures de production aux progrès des sciences et des techniques; tempérer le niveau de vie amélioré des générations présentes par l'intention de préparer une avenir meilleur aux générations futures.

Le bien commun a en outre des exigences sur le plan mondial : éviter toute forme de concurrence déloyale entre les économies des divers pays; favoriser, par des ententes fécondes, la collaboration entre économies nationales; collaborer au développement économique des communautés politiques moins avancées. » (pp. 27 et 28).

Un autre exemple de la vigueur et de l'originalité doctrinales de *Mater et Magistra* peut se voir dans la façon à la fois ferme et nuancée dont elle traite le délicat problème des rapports entre l'initiative privée et l'intervention de l'Etat, sur le terrain économique.

« Qu'il soit entendu avant toute chose que le monde économique résulte de l'initiative personnelle des particuliers, qu'ils agissent individuellement ou associés de manières diverses à la poursuite d'intérêts communs. » (p. 19).

Ayant ainsi réaffirmé clairement le principe fondamental et toujours valable que Pie XI avait si bien mis en lumière dans *Quadragesimo Anno* : « L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non pas de les détruire ni de les absorber [12] », la présente encyclique n'en reconnaît pas moins que, de nos jours plus qu'au temps de Pie XI et surtout de Léon XIII, l'action des pouvoirs publics dans le domaine économique est fondée à s'exercer de manière « plus vaste, plus profonde et plus organique ».

« Il est vrai que de nos jours le développement des sciences et des techniques de production offre aux pouvoirs publics de plus amples possibilités de réduire les déséquilibres entre les divers secteurs de production, entre les différentes zones à l'intérieur des communautés politiques, entre les divers pays sur

12. *A.A.S.*, XXIII, 1931, page 203.

le plan mondial. Il permet aussi de limiter les oscillations dans les alternances de la conjoncture économique, de faire front aux phénomènes de chômage massif, avec la perspective de résultats positifs. En conséquence, les pouvoirs publics, responsables du bien commun, ne peuvent manquer de se sentir engagés à exercer dans le domaine économique une action aux formes multiples, plus vaste, plus profonde, plus organique; à s'adapter aussi, dans ce but, aux structures, aux compétences, aux moyens, aux méthodes. » (p. 20).

Toutefois, pour que nul ne puisse interpréter ces nécessaires constatations de fait qu'impose une analyse lucide de la situation actuelle, dans le sens d'un accroc au principe de base, celui-ci est immédiatement remis sous les yeux du lecteur avec les conséquences extrêmement dommageables qu'entraînerait tôt ou tard son mépris ou son oubli.

« Mais il faut toujours rappeler ce principe : la présence de l'Etat dans le domaine économique, si vaste, si pénétrante qu'elle soit, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté de l'initiative personnelle des particuliers; tout au contraire elle a pour objet d'assurer à ce champ d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits essentiels de la personne humaine. Et il faut retenir parmi ceux-ci, le droit qui appartient à chaque personne humaine d'être et demeurer normalement première responsable de son entretien et de celui de sa famille. Cela comporte que, dans tout système économique, soit permis et facilité le libre exercice des activités productrices.

Au reste, le développement de l'histoire fait apparaître chaque jour plus clairement qu'une vie commune ordonnée et féconde n'est possible qu'avec l'apport dans le domaine économique, tant des particuliers que des pouvoirs publics, apport simultané, réalisé dans la concorde, en des proportions qui répondent aux exigences du bien commun, eu égard aux situations changeantes et aux vicissitudes humaines.

Au fait, l'expérience enseigne que là où fait défaut l'initiative personnelle des individus, surgit la tyrannie politique, mais languissent aussi les secteurs économiques orientés surtout à produire la gamme indéfinie de biens de consommation et services satisfaisant en plus des besoins matériels, les exigences de l'esprit : biens et services qui engagent de façon spéciale le génie créateur des individus. Tandis que là où vient à manquer l'action requise de l'Etat, apparaît un désordre inguérissable, l'exploitation des faibles par les forts moins scrupuleux, qui croissent en toute terre et en tout temps comme l'ivraie dans le froment. » (pp. 20 et 21).

Ce n'est pas assez de parler d'éclairage nouveau, de nuances opportunes et de compléments heureux à propos de la doctrine de *Mater et Magistra*. Il ne fait pas de doute que, dans le domaine des principes, ce document récent nous apporte aussi certains éléments vraiment neufs. Signalons, entre autres, l'affirmation faite en passant mais très consciemment, semble-t-il, du caractère *intrinsèque* de la fonction sociale de la propriété privée [13]. Relevons aussi, mais sans nous y attar-

13. A vrai dire, ce n'est qu'en résumant succinctement la pensée de Léon XIII aux toutes premières pages de son encyclique que Jean XXIII note ce caractère *intrinsèque* de la fonction sociale de la propriété privée. Il y revient toutefois à

der davantage pour l'instant, (nous y reviendrons bientôt) les pages intéressantes qu'en s'inspirant visiblement de la 47e Semaine Sociale de France, celle de Grenoble (juillet 1960), le Pape consacre au phénomène contemporain et massif de la socialisation, dont il reconnaît le fait inéluctable, sans l'estimer nécessairement contraire à une saine éthique sociale, pourvu qu'on en puisse « conjurer ou comprimer les effets négatifs ». Notons encore les longs développements sur la légitimité de « l'aspiration des ouvriers à prendre part active à la vie des entreprises où ils sont enrôlés », et sur la nécessité, pour la voix des travailleurs, de se faire entendre et écouter, au-delà des limites de leur organisme de production, à tous les échelons de l'organisation économique. Il y a manifestement ici, du point de vue des principes mêmes, d'importants aperçus sur ce que la traduction vaticane appelle « les exigences de la justice au regard des structures économiques », et de quoi fonder une doctrine de la promotion ouvrière, dans et par la profession.

D'aucuns regretteront peut-être néanmoins que *Mater et Magistra* ne leur ait pas apporté la synthèse nouvelle de philosophie sociale chrétienne qu'ils attendaient et qu'avaient ébauchée, ces dernières années, sur la plupart des questions controversées entre catholiques, les multiples discours et messages sociaux de Pie XII. La nature exacte de la grande entreprise moderne dans le contexte sociologique et économique d'aujourd'hui, la distinction précise entre les principes de subsidiarité et de suppléance, en matière d'intervention étatique, le sens de la notion de justice sociale, si abondamment utilisée par Pie XI et par Pie XII, au regard des idées traditionnelles de bien commun, de justice et de charité, l'étendue et les limites des obligations de justice sociale, de justice distributive, d'équité et de charité, le rapport entre le droit naturel de propriété privée et le principe traditionnel de la destination commune des biens de la terre, le fondement moral du droit de participation des salariés et appointés aux bénéfices de leur entreprise dans certains cas, ainsi que le sens et la raison du droit réclamé pour eux de ne pas rester « entièrement passifs au regard des décisions qui dirigent leur activité », ce que défend et requiert au juste le respect des lois de Dieu dans la transmission de la vie et par quelles mesures on pourra en rendre l'acceptation et la pratique plus aisées aux

---

la fin du long passage qu'il consacre ex professo au problème de la propriété. Se référant à l'enseignement de *Rerum Novarum,* il met cette fonction sociale de la propriété privée en relation avec la thèse traditionnelle de la destination commune des biens de la terre. « *La fonction sociale de la propriété,* dit-il,... *a sa racine dans la nature même du droit de propriété.* » Pourtant, contrairement à ce qu'on eût pu attendre, ce n'est pas comme *Quadragesimo Anno,* dans l'obligation de procéder à d'utiles investissements industriels ou autres, que *Mater et Magistra* voit l'accomplissement le plus obvie de cette fonction, pour les riches, à l'heure actuelle, mais dans le devoir de l'aumône. Jean XXIII reste ici dans le sillage de la pensée de Léon XIII.

populations païennes ou déjà matérialisées qui sont aux prises avec l'angoissant problème de la distorsion croissante des courbes d'expansion de la démographie et de la production des subsistances matérielles : autant de questions sociales qui font, de nos jours, l'objet de discussions souvent passionnées entre les philosophes sociaux, les économistes et les sociologues, entre les moralistes catholiques eux-mêmes, et sur lesquelles la présente encyclique n'a pas cru nécessaire ou opportun de nous éclairer davantage. Pourquoi ce silence vraisemblablement voulu?

Bien qu'il soit malaisé d'avancer une réponse à pareille interrogation, en l'absence de toute déclaration officielle du Saint-Siège, il nous semble que la raison principale de cette prétérition est à chercher avant tout, précisément dans le caractère intentionnellement pastoral du document romain que nous analysons ici.

Assurément, sur des questions aussi importantes que le respect des lois de Dieu dans la transmission de la vie, Jean XXIII aurait pu parler plus explicitement et plus abondamment. Mais il n'a sans doute pas estimé qu'il eût à redire ici, ce que son Prédécesseur immédiat avait déjà dit clairement et à plusieurs reprises dans de récents et retentissants discours, tels ceux qui évoquèrent les lois imprescriptibles de la morale naturelle et chrétienne en matière de contraception, d'avortement, de stérilisation [14].

Mais de même qu'il n'y a pas lieu de chercher dans *Mater et Magistra* une analyse économique poussée sur les mécanismes délicats et complexes de l'autofinancement pourtant mentionné, ou des descriptions sociologiques savantes sur l'évolution de la grande entreprise et du syndicalisme contemporain, il ne paraît pas davantage indiqué de lui réclamer des études fouillées de morale sociale sur des points demeurés obscurs ou litigieux; ni les unes ni même les autres n'étaient, en cette circonstance, les objectifs du Magistère qui semble avoir surtout voulu, comme l'a d'ailleurs dit Jean XXIII lui-même aux travailleurs chrétiens assemblés à Rome le 14 mai dernier, couronner les enseignements toujours valables de *Rerum Novarum* et de *Quadragesimo Anno*, d'un « complément plus copieux de doctrine chrétienne » certes, mais susceptible d'« être un pain et un aliment salutaire et délicieux pour (les)âmes », plutôt qu'une réponse savante à des questions complexes, difficiles et irritantes.

---

14. Dans les quelques pages consacrées au problème démographique vers la fin de la troisième partie, *Mater et Magistra* contient toutefois un grave avertissement sur le caractère sacré de la vie humaine. Mais la manière dont s'y exprime le Pape fait plutôt penser à l'insémination artificielle qu'à la contraception et à la stérilisation directe : « On ne peut donc pas employer des moyens, dit-il, suivre des méthodes qui seraient licites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux. » (p. 60).

2. *Irénique et positive.*

Il est d'ailleurs possible que la seconde caractéristique de *Mater et Magistra* : son *irénisme constructif* explique aussi, à sa façon, cette absence manifestement voulue des prises de position doctrinale attendues par les moralistes sociaux.

La plupart des questions de doctrine évoquées ci-dessus — et dont certaines, il faut le reconnaître, sont du reste plus théoriques que pratiques — ont en effet opposé et opposent encore entre eux maints penseurs chrétiens. Serait-il téméraire d'opiner que, voulant écrire une encyclique qui unisse toutes les bonnes volontés et les encourage à l'action sociale chrétienne, Jean XXIII ait délibérément évité tout ce qui eût pu paraître une prise de position prématurée sur des problèmes insuffisamment mûris, au risque de provoquer malencontreusement des durcissements ou des déceptions?

Cette même préoccupation nous paraît expliquer fondamentalement l'absence de tout jugement de valeur relativement à des réformes structurelles précises. Certes, sur plusieurs points, l'encyclique ne craint pas d'affirmer la nécessité d'une évolution structurelle [15]. Elle ne prend toutefois jamais position sur l'opportunité ou l'obligation morale d'une forme déterminée de structure nouvelle. Au plan de l'entreprise, c'est toujours la seule idée du contrat qui est évoquée. La notion d'institution, avancée par certains juristes pour caractériser la situation sociologique actuelle des grandes entreprises, n'est ni explicitement mentionnée ni indirectement suggérée [16]. Alors que Pie XI et Pie XII attachaient, en leur temps, une importance extrême au caractère *corporatif* de l'organisation des professions et manifestaient même, pour celle-ci, leurs préférences très nettes en faveur d'un *statut de droit public*, Jean XXIII fait silence sur ce double sujet. Non qu'il renonce à reprendre à son compte l'enseignement de ses Prédécesseurs sur la nécessité de l'organisation professionnelle. Lui aussi estime indispensables l'existence et l'autonomie de « corps intermédiaires » entre l'Etat et les entreprises privées. Mais sachant que les idées et les réalisations en ce domaine sont de nos jours aussi variées que discutées, même entre catholiques, il préfère s'abstenir d'insister sur la formule *technique* recommandée jadis par Pie XI et reprise naguère par Pie XII [17].

---

15. C'est notamment le cas lorsqu'elle aborde les problèmes de la grande entreprise industrielle et de l'entreprise agricole.

16. « *Que le travail soit conçu et vécu par tous les membres de l'entreprise non seulement comme source de revenus, mais aussi comme accomplissement d'un devoir et prestation d'un service.* » (page 31). « De là à entrevoir dans toute entreprise d'une certaine importance, une « institution », observe le P. Jean Villain, S. J., il n'y a peut-être pas loin; mais cet aspect juridique ne retient pas Jean XXIII » (*L'Encyclique Mater et Magistra : son apport doctrinal. — Revue de l'Action Populaire,* septembre-octobre 1961, page 910).

17. Le P. Jean Villain propose une explication légèrement différente du

Nous aurons bientôt l'occasion de signaler que, dans la troisième partie du document, aucune directive n'est donnée en matière de réforme agraire et que le mot n'est même pas prononcé.

Enfin, nulle part, un jugement de valeur n'apparaît en ce qui concerne la tendance actuelle aux nationalisations des secteurs-clés de l'industrie, non plus qu'en ce qui regarde la poussée des masses ouvrières d'Occident vers l'étatisation de la médecine, de la pharmacie et des soins de santé.

Mais ce n'est pas dans le seul souci d'éviter pour le moment les discussions entre les tendances diverses qui se partagent les divers milieux sociaux, que s'exprime le caractère irénique de cette encyclique. Aussi peu polémique que possible, cet important document du Magistère Catholique ne contient guère de condamnations nouvelles ou renouvelées. Sans doute, les erreurs modernes : libéralisme, communisme, socialisme dit modéré, déjà condamnées par *Rerum Novarum* et par *Quadragesimo Anno* ainsi que par les messages sociaux de Pie XII, sont mentionnées comme telles dans la première partie de *Mater et Magistra*; mais on n'y revient plus ensuite, si ce n'est pour stigmatiser le communisme athée, sous son aspect persécuteur (p. 67). Toutefois, les raisons du rejet du socialisme, dit modéré, par l'Eglise sont ici nettement détachées et mieux exprimées que dans *Quadragesimo Anno* :

> « Le Pape [Pie XI] ajoute qu'on ne peut admettre en aucune manière que les catholiques donnent leur adhésion au socialisme modéré, soit parce qu'il est une conception de vie close sur le temporel, dans laquelle le bien-être est considéré comme objectif suprême de la société; soit parce qu'il poursuit une organisation sociale de la vie commune au seul niveau de la production, au grand préjudice de la liberté humaine; soit parce qu'en lui fait défaut tout principe de véritable autorité sociale. » (p. 13).

Il valait la peine de reproduire ce texte, car : « limiter ses horizons aux aspects matériels du bien-être, du loisir, de la culture, construire l'organisation sociale comme une grande intendance où les personnes n'aient plus le rôle, la responsabilité, la liberté qui leur reviennent, fonder les droits de l'autorité sur la volonté collective ou sur l'utilité ou l'efficacité et non sur la nature et la destinée de l'homme » [18] : ce sont bien là les vues communes à la plupart des doctrines socialistes, mais ce sont aussi les vues les plus radicalement incompatibles avec les principes les plus fondamentaux de la pensée sociale chrétienne.

---

silence de *Mater et Magistra* sur ce point. Au lieu d'y voir comme nous, une manifestation du souci d'irénisme, il y décèle plutôt ce que nous pourrions appeler un test du *réalisme social* de l'encyclique, son auteur estimant sans doute « dépassé », le stade du corporatisme d'association et voulant laisser une entière liberté aux intéressés, en ce qui concerne le choix des bases sociologiques et juridiques d'une économie humaine sainement ordonnée (*Ibidem*, p. 903).

18. *Cahiers d'Action Religieuse et Sociale*, 15 septembre 1961, page 492, note 1.

Mis à part le passage que nous venons de citer et qui explicite, tout en la reprenant, la condamnation du socialisme par Pie XI, on ne trouvera guère d'autres anathèmes dans *Mater et Magistra*. Les nouvelles doctrines économiques et sociales, tels le néo-libéralisme, le socialisme démocratique allemand, le travaillisme anglo-saxon, etc., ne sont même pas évoquées, bien loin de donner lieu à un quelconque jugement de valeur. De ce nouveau silence on a cherché l'explication dans la prudence bienveillante avec laquelle Jean XXIII évite d'employer ou de réprouver des mots qui recouvrent aujourd'hui des réalités plus diverses et plus rapidement changeantes, qu'il y a trente ans [19]. Mais le vrai motif de cette absence ne serait-il pas celui pour lequel on a cru pouvoir appliquer à *Mater et Magistra* l'épithète de « post-marxiste »? Le P. Vallin, S. J., explique le sens de ce qualificatif ambigu, en écrivant que la nouvelle encyclique représente, dans l'attitude sociale de l'Eglise, une sorte de dépassement de l'attitude polémique contre les erreurs du temps et nous invite à adopter une attitude constructive à l'endroit d'un certain nombre de phénomènes sociaux, nouveaux par rapport à 1891, à 1931 et même à 1941 [20].

Quoi qu'il en soit, les perspectives *positives* qu'ouvre *Mater et Magistra* ne sauraient échapper à l'attention de ses lecteurs. Qu'il s'agisse de la socialisation, de l'effet redistributif de la Sécurité Sociale sur une partie du revenu national, de la tendance à chercher la sécurité d'existence et la stabilité dans le revenu du travail plus que dans l'épargne : « ce qui est, nous dit-on, l'indice d'un progrès de l'humanité »; qu'il s'agisse de l'accession des travailleurs de l'industrie et de l'agriculture aux responsabilités dans leur entreprise comme aux différents échelons de la vie professionnelle; qu'il s'agisse de l'action professionnelle ou syndicale non chrétienne et de l'évolution de la structure des grandes entreprises : tous ces phénomènes sociaux relativement nouveaux, dont les directives pontificales précédentes avaient surtout et à juste titre perçu et signalé les dangers et les déviations, tracé avec soin les nécessaires limites ou souligné les étapes à ménager prudemment, sont ici franchement abordés dans un esprit nouveau et sous leurs aspects positifs, avec une sorte de synpathie à priori qui n'a pas dû peu contribuer au succès rencontré par l'encyclique dans des milieux d'ordinaire fort réservés, voire hostiles aux prises de position de l'Eglise, en matière économique et sociale.

Cela ne veut évidemment pas dire que Jean XXIII ferme délibérément les yeux sur les inconvénients de la socialisation, minimise l'importance du droit de propriété privée et de l'épargne ou serait prêt à pousser plus loin que de raison le pourcentage des salaires indirects relativement aux salaires directs, dans la rémunération du travail. Il

19. *Ibidem.*
20. *Témoignage Chrétien* du vendredi 21 juillet 1961.

ne faudrait pas non plus conclure de ce qui vient d'être dit que, dans la pensée de *Mater et Magistra,* « les structures d'un système économique qui répondent le mieux à la dignité de l'homme » doivent être désormais exclusives de toute forme de salariat, que la promotion ouvrière dans l'entreprise et dans la vie économique de la nation puisse être sans contre-partie de la part des travailleurs, ou que l'action des associations professionnelles et des mouvements syndicaux non chrétiens apparaisse désormais sans ambiguïté!

Mais face à ces phénomènes sociaux dont la plupart sont souvent moralement ambivalents et dont ses Prédécesseurs avaient putôt redouté les excès ou les déviations, Jean XXIII estime le moment venu de prendre une attitude compréhensive et constructive, — en toute prudence assurément. Non seulement il reconnaît leur existence et en tient compte, non seulement il étudie l'origine et l'amplitude de certains d'entre eux, les estimant « en harmonie avec le déroulement de l'histoire en matière économique, sociale et politique »; mais il va jusqu'à mettre en relief les avantages et les bienfaits qu'ils apportent et sont susceptibles d'apporter encore davantage dans l'avenir, pourvu que l'homme sache les maîtriser et s'en servir, et il les juge favorables au vrai progrès humain.

Les trois paragraphes consacrés à l'analyse sociologique sommaire de la socialisation et de ses bienfaits nous paraissent typiques de l'état d'esprit qu'il nous plaît de souligner ici. Ils illustrent bien, dans la présente encyclique, ce souci d'irénisme positif en lequel il nous semble discerner comme une marque distinctive du message social de Jean XXIII.

« La 'socialisation' est un des aspects caractéristiques de notre époque. Elle est une multiplication progressive des relations dans la vie commune; elle comporte des formes diverses de vie et d'activités associées et l'instauration d'institutions juridiques. Ce fait s'alimente à la source de nombreux facteurs historiques, parmi lesquels il faut compter les progrès scientifiques et techniques, une plus grande efficacité productive, un niveau de vie plus élevé des habitants.

La « socialisation » est à la fois cause et effet d'une intervention croissante des pouvoirs publics, même dans les domaines les plus délicats : soins médicaux, instruction et éducation des générations nouvelles, orientation professionnelle, méthodes de récupération et réadaptation des sujets diminués. Elle est aussi le fruit et l'expression d'une tendance naturelle, quasi incœrcible des humains : tendance à l'association en vue d'atteindre des objectifs qui dépassent les capacités et les moyens dont peuvent disposer les individus. Pareille disposition a donné vie, surtout en ces dernières décennies, à toute une gamme de groupes, de mouvements, d'associations, d'institutions à buts économiques, culturels, sociaux, sportifs, récréatifs, professionnels, politiques, aussi bien à l'intérieur des communautés politiques que sur le plan mondial.

Il est clair que la « socialisation » ainsi comprise apporte beaucoup d'avantages. En fait, elle permet d'obtenir la satisfaction de nombreux droits personnels, en particulier ceux qu'on appelle économiques et sociaux. Par exemple, le droit aux moyens indispensables à un entretien vraiment humain, aux soins médicaux, à une instruction de base plus élevée, à une formation profession-

nelle plus adéquate, au logement, au travail, à un repos convenable, à la récréation. En outre, grâce à une organisation de plus en plus parfaite des moyens modernes de diffusion de la pensée — presse, cinéma, radio, télévision — il est loisible à toute personne de participer aux vicissitudes humaines sur un rayon mondial. » (pp. 21 et 22).

Franchement positives et résolument expressives de bienveillante compréhension sont aussi les paroles pontificales relatives à la montée des travailleurs vers les responsabilités.

« De plus, avançant sur les traces de nos Prédécesseurs, Nous estimons légitime l'aspiration des ouvriers à prendre une part active à la vie des entreprises où ils sont enrôlés et travaillent. » (p. 30).

« Nous ne saurions toutefois omettre de dire à quel point il est opportun, voire nécessaire que la voix des travailleurs ait la possibilité de se faire entendre et écouter hors des limites de chaque organisme de production à tous les échelons. » (p. 33).

D'autre part, il est certes bien naturel que la « pensée affectueuse » et « l'encouragement paternel » du Pape aille sans réticence aux « mouvements syndicaux d'inspiration chrétienne présents et agissant sur plusieurs continents ». Mais il n'est pas jusqu'à « l'action exercée dans un esprit chrétien », par des catholiques « dans les autres associations professionnelles et syndicales » qui ne fasse ici, pour la première fois dans les grandes encycliques sociales, l'objet d'une prise en considération, pourvu toutefois que ces associations non chrétiennes soient animées « par les principes naturels de la vie commune » et « respectent la liberté de conscience » [21].

Bref, comme l'écrit avec raison le P. Vallin, *Mater et Magistra* invite l'action sociale des catholiques à se dégager enfin du... ressentiment et à devenir ce qu'elle est : la manifestation lumineuse au sein du monde, de la liberté des fils de Dieu [22] ! »

(à suivre)

Charleroi M. THIÉFRY, S. J.
72, rue de Montignies.

21. Il y a sans doute ici une allusion à la C.I.S.L. (*Confédération Italienne des Syndicats Libres*) à laquelle les ouvriers catholiques des A.C.L.I. sont affiliés.
22. *Témoignage Chrétien* du vendredi 21 juillet 1961.

Liturgie et prière privée

Dans l'opuscule de Jacques et de Raïssa Maritain, *Liturgie et contemplation* [1], on peut distinguer deux intentions d'importance inégale. La première : faire la critique de ce que les auteurs appellent la *pseudo-liturgie*. Que désignent-ils par là? A ce qu'il semble, une conception du culte public inspirée par l'attention au « social humain », purement humain, nullement surnaturel, ou nullement surnaturalisé. Un certain esprit de camaraderie réunit des jeunes gens pour la chanson de groupe et les met en marche sur les routes, au son de la guitare : voilà du social simplement humain, très louable à son niveau, mais dont la source immédiate n'a rien de surnaturel ni même de religieux; une dimension très différente du social chrétien authentique, des relations nouées entre chrétiens par l'Esprit Saint au sein du Corps mystique. J. et R. Maritain estiment que certains adhérents du mouvement liturgique (lesquels? On ne les nomme pas), au lieu d'obéir aux requêtes d'unité dictées par l'Esprit de Dieu, se laissent commander par l'esprit purement naturel d'équipe. Et cette impureté dans la source entraîne deux corruptions majeures. 1°) Leur pseudo-liturgie jette le discrédit sur les valeurs de la vie intérieure, du silence, du recueillement, au profit des manifestations sonores. Elle demande toute participation active possible à la vie liturgique, au sens de « participation extérieurement manifestée »; et elle tend à l'imposer, bien au-delà des requêtes des documents pontificaux; elle ne voit pas que l'attention — « écouter avec le cœur » — est souvent participation plus active que la parole. Elle s'intéresse avant tout à l'appareil cérémonial du culte chrétien, dans l'oubli à peu près total de l'esprit de prière qui doit l'animer. 2°) La pseudo-liturgie ignore le respect vrai des personnes et de leur relation singulière à Dieu. Assurément, l'authentique esprit chrétien considère les personnes, non comme des entités isolées, mais comme des frères dans le Christ; mais ainsi unies, elles demeurent différenciées; on peut même dire qu'union et différenciation croissent ensemble; rien d'aussi distingué dans sa relation à Dieu qu'un chrétien en face d'un autre chrétien; c'est à ce point que, pour la piété chrétienne, les personnes ne s'additionnent pas : il n'y a d'addition que de l'identique. Tout autrement en va-t-il pour la pseudo-liturgie. Sa méconnaissance de la personne l'induit à mettre toutes entraves possibles à notre liberté (alors que les documents pontificaux la respectent) [2]. Selon ses zélotes, le chrétien devrait accepter qu'un

1. J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation*, Paris, 1959.
2. *Ibid.*, pp. 87, 88.

maître de jeu prescrive à chaque instant l'attitude requise. « On doit se tenir debout, comme chacun sait, et pas la tête dans les mains » ; et à la limite, pas de prière en chambre, et pas de dévotion privée. Et l'on ne peut pas suivre la messe, en méditant, dans le secret de son cœur, sur le mystère du salut : il y faut un bon missel à la main, « ouvert à la page adéquate ». Piété obligatoirement collective, « chœur parlé pour chrétiens de masse ».

Telles sont, dans leur esprit, sinon dans leur lettre, les remarques « affligées » et « quelque peu gémissantes » [3] de J. et de R. Maritain sur la pseudo-liturgie. Même si l'on estime qu'elles appellent des réserves et sur la notion du social purement humain dont on prétend qu'elle s'inspire et sur les déviations auxquelles elle donne lieu, on reconnaîtra, du moins, qu'est signalé là un piège réel tendu au mouvement liturgique.

Cependant, si J. Maritain n'avait eu d'autre but que celui de dénoncer ce danger, son opuscule ne mériterait guère de nous retenir plus longtemps. Mais il a une autre portée ; il entend reconsidérer les rapports de ce qu'il appelle la contemplation non plus avec la pseudo-liturgie, mais avec l'authentique liturgie.

On s'en souvient, l'encyclique *Mediator Dei* distinguait ce qu'elle nommait « duo precandi genera » [4], ce que le P. Doncœur, peu auparavant, avait rendu heureusement par l'expression : deux régimes de prière [5], et l'encyclique s'exprimait, au moins incidemment, sur leurs rapports et sur leur rôle complémentaire dans la vie chrétienne. Sans le dire expressément, Maritain estime, en somme, qu'une étude plus approfondie de ces rapports reste possible et légitime, même après l'encyclique. Rien d'inconvenant dans cette pensée, s'il est vrai qu'une encyclique, loin d'interdire la réflexion, entend la promouvoir. J. Maritain soumet donc à une nouvelle confrontation les deux régimes de prière. C'est cette confrontation que, nous aussi, nous allons tenter, à nos propres risques, et sans emprunter la voie que Maritain a suivie.

DEUX RÉGIMES DE PRIÈRE

Et tout d'abord, arrêtons le sens des deux termes à confronter. Maritain désigne le premier du nom de contemplation. L'encyclique parle

3. Telles du moins les trouve le P. L. Bouyer, dans sa note *A propos d'un livre récent de Jacques et Raïssa Maritain*, dans *La Vie Spirituelle*, 1960, t. 102, p. 409, note à laquelle nous avons emprunté les quelques traits cités entre guillemets : « chœur parlé pour chrétiens de masse... », etc.

4. L'encyclique *Mediator Dei* a été publiée dans les *Acta Apostolicae Sedis*, 1947, 38. Nous renvoyons ici au texte paru dans la *N.R.Th.*, 1948, t. 70, pp. 171-199, et pp. 306-319 ; l'expression : *duo precandi genera*, p. 178 et p. 180.

5. P. Doncoeur, *Conditions d'une renaissance de l'office canonial*, dans *Etudes*, 1945, t. 245, p. 256.

plus largement de la *privata pietas* [6]. Elle use aussi des mots de « piété personnelle » et même de « piété subjective », mais par emprunt, « seu personalem, quam dicunt, pietatem », et comme à regret. Et non sans raison; prière personnelle : terme fort impropre pour distinguer la prière privée de la liturgie : toute prière n'est-elle pas éminemment personnelle, n'engage-t-elle pas la personne et la liberté? Retenons donc le mot de *privata pietas*. Mais comment l'entendre? Il faut ici avoir présentes à l'esprit les précisions apportées récemment par la Sacrée Congrégation des Rites sur *les actions liturgiques*, dans l'*Instruction sur la Musique Sacrée et la liturgie* [7]. Actions liturgiques : ce sont, nous dit-on, ces « actions sacrées qui, par institution de Jésus-Christ ou de l'Eglise et en leur nom, selon les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège, sont accomplies par les personnes qui y sont légitimement députées pour rendre le culte qui leur est dû à Dieu, aux saints et aux bienheureux ». « Les autres actions sacrées qui sont accomplies soit dans l'église, soit au dehors, même si le prêtre y est présent ou les préside, sont appelées pieux exercices [8] ». De l'ensemble de ces déterminations, détachons celles qui viennent le plus à notre sujet : 1) toute prière liturgique est d'institution, sinon divine, du moins ecclésiastique; c'est l'Eglise qui en a arrêté les termes, et entendons bien l'Eglise hiérarchique (hiérarchie d'ordre et de juridiction) : seule l'Eglise hiérarchique « institue »; 2) les termes ainsi fixés par l'Eglise sont consignés dans certains livres exactement désignés, les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège; 3) la prière liturgique n'exige ni la présidence d'un prêtre, ni pas davantage la communauté actuelle, extérieurement apparente, mais elle requiert toujours de son sujet à tout le moins une légitime députation. Ainsi toute prière qui ne vérifie pas *ensemble* ces trois conditions échappe au statut de la prière liturgique. Exemple : un père de famille récite le soir, avec les siens, les complies : il y a là communauté chrétienne, il y a texte liturgique, et pourtant il n'y point prière liturgique : la députation fait défaut [9]. Mais voici une bénédictine qui a fait ses vœux solennels;

6. Encycl. *Mediator Dei, N.R.Th.*, 1948, p. 178.

7. Publiée dans *A.A.S.*, t. 50, 1958, pp. 630-663. On en trouvera la traduction et le commentaire dans l'ouvrage de A. G. Martimort et F. Picard, *Liturgie et Musique*, 1958. Cfr aussi C. Dumont, S.J. et M. Colleye, S.J., *Instruction « De Musica sacra » du 3 septembre 1958 sur la musique sacrée et la liturgie*, dans *N.R.Th.*, t. 80, 1958, pp. 1095-1115 (larges extraits et commentaires).

8. Traduction de Martimort-Picard, *op. cit.*, p. 21. A ceux des lecteurs que ces précisions, bien nécessaires (nous le verrons plus loin), étonneraient, nous recommandons la lecture de l'ouvrage, désormais indispensable, de M. A. G. Martimort, *L'Eglise en prière, Introduction à la liturgie*, Paris-Tournai, 1961 (ouvrage qui a fait appel à une large collaboration); voir, pour le point précis que nous traitons ici, les pp. 7-10 de M. Martimort sur la *définition de la liturgie depuis « Mediator Dei »*.

9. Dès avant l'*Instruction sur la musique sacrée et la liturgie*, le P. Jungmann avait invoqué ce cas comme exemple de prière non liturgique. Cfr J. A. Jungmann, *La liturgie de l'Eglise romaine*, Mulhouse, 1957, p. 10.

seule, en voyage, elle dit les matines du jour ; cette prière, *a solo* — ou *sola* — *facta,* n'est pourtant pas prière privée ; c'est de la prière liturgique au sens propre, pour la raison que la bénédictine a reçu, de l'Eglise, mandat de réciter l'Office divin [10]. Tout cela nous rapproche de la définition de la prière privée, que nous cherchons, sauf à remarquer qu'en rigueur de termes, la prière privée exclut, de surcroît, toute communauté actuelle : lorsque des fidèles récitent, en commun, le chapelet (sous la présidence d'un prêtre ou sans elle), cette prière, pour n'être pas liturgique (elle ne figure pas dans les livres liturgiques), n'en est pas moins une prière collective et communautaire. Reste à dire dès lors que la prière privée est celle qui a pour sujet immédiat — non pas la communauté liturgique soit actuellement présente en tant que telle (les fidèles à la sainte messe), soit représentée par un sujet mandaté (la bénédictine), ni pas davantage un groupe de chrétiens non mandaté ou réuni pour une prière dont le texte n'est pas « liturgique » (le chapelet en commun) — mais la personne singulière, tel fidèle déterminé se mettant en prière de sa propre initiative, de son propre chef.

Cependant, le terme que nous allons comparer avec la liturgie n'est pas une prière privée, isolément considérée, mais l'habitude de la prière. Un chrétien prie quelquefois dans la semaine : prière trop épisodique pour constituer une vie de prière. A celle-ci, il faut des actes, distincts sans doute, mais reliés entre eux par un fil invisible, par une continuité intérieure. Continuité susceptible de bien des degrés. On peut la concevoir vraiment actuelle : Sans doute, ce chrétien donne son attention à des tâches profanes ; et pourtant son esprit ne cesse de vivre actuellement en présence de Dieu ; dans ce cas, il y a « grâce d'oraison » et contemplation infuse, ne serait-ce qu'à l'état diffus. Mais la continuité peut être réelle sur un mode moins élevé, fruit d'une grâce plus commune : on s'est recueilli, on s'est uni à Dieu, on l'a prié avec ferveur ; vient ensuite l'heure de l'action ; mais la prière se prolonge dans l'action même ; celle-ci reste chargée d'une volonté virtuelle d'union [11], assez virtuelle pour conférer au sujet un contrôle, une discipline morale et religieuse de toute son activité ; et quand revient l'heure de l'acte de la prière, le sujet sait bien qu'il n'y a plus là un commencement absolu : simple ré-actuation d'une union qui avait persisté à l'état latent. On peut, du reste, estimer que cette prière habituelle est en marche vers la contemplation infuse.

Notons, dès ici, que cette vie de prière, c'est bien la prière privée qui en posera les fondements. Non pas la participation à la liturgie, du moins chez le chrétien laïque. Pour celui-ci, la participation à la

10. Nous empruntons cet exemple à Martimort-Picard, *op. cit.,* p. 24.

11. Nous disons bien virtuelle au sens classique du terme : « voluntas mere habitualis est voluntas habita nec retractata, sed iam non influens ; voluntas virtualis est voluntas habita et aliquo modo pergens influere ».

liturgie est précisément trop rare pour assurer la continuité requise par la vie de prière. Par quels actes peut-il prendre part à la liturgie? Au mieux, par l'assistance quotidienne à la messe. C'est trop peu pour fonder une union habituelle à Dieu; dans l'intervalle de vingt-quatre heures entre deux messes consécutives, il faut que s'insèrent d'autres actes, fréquemment répétés, d'autres prières — lesquelles seront des prières privées (même si le chrétien laïque récite les heures canoniales).

Nous avons ainsi arrêté le premier terme de notre confrontation : prière personnelle ou privée prenant le caractère d'une union habituelle avec Dieu.

Le second terme doit, lui aussi, être précisé en toute rigueur. Nous avons dit : liturgie. Mais c'était là comme un usage syncopé. Il faut dire : participation à la liturgie. J. Maritain a bien souligné ce point. Son intention n'a pas été de comparer la prière privée à la liturgie proprement dite, pour se demander laquelle l'emporte sur l'autre ou est au service de l'autre [12]. Question qui serait tout à fait inconvenante. Retournons, ici, à l'encyclique *Mediator Dei* : Sans doute, la liturgie s'entend toujours d'un culte social et donc extérieur [13], mais cette extériorité, ce ritualisme en commun n'est que le corps expressif de l'âme de la liturgie : « l'élément essentiel du culte doit être l'intérieur, car il est nécessaire de vivre toujours dans le Christ, de lui être tout entier dévoué, pour rendre en lui, avec lui et par lui, gloire au Père qui est dans les cieux [14] ». Pas question, donc, d'opposer la liturgie au culte en esprit et en vérité dont parle saint Jean : la liturgie est l'intériorité même. Mais il y a plus. L'encyclique, encore : « la sainte liturgie est le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme chef de l'Eglise; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et par lui au Père éternel; c'est en un mot le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du chef et de ses membres [15] ». Au centre de la Liturgie, dans le sacrifice de la messe, l'acte rédempteur du Christ, son offrande présente rituellement sous les espèces; tout le cœur de Jésus; mais aussi tout le cœur de l'Eglise : dans la messe, l'Eglise fait sien le sacrifice du Seigneur, auquel elle unit son propre sacrifice. La liturgie n'est donc pas seulement intériorité, sans plus, elle est toute l'intériorité du Christ et de l'Eglise, la somme de leur amour pour le Père. Dès lors, il serait à la fois vain et malséant de confronter la prière privée d'un chrétien avec la liturgie : on voit tout de suite combien écrasante, sous tous rapports, la supériorité de celle-ci.

12. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 22.
13. Encycl. *Mediator Dei* : « divinus cultus... socialis sit oportet, quod profecto esse nequit, nisi in religionis etiam rebus externa habeantur vincula externaeque significationes » (*N.R.Th.*, 1948, t. 70, p. 176).
14. Encycl. *Mediator Dei*, traduction française de la Bonne Presse, citée par J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 15.
15. *Ibid.*, p. 14.

Autrement en va-t-il si le second terme à comparer n'est pas la liturgie en elle-même, mais la participation d'un chrétien déterminé à la liturgie. L'encyclique fait usage du mot : « ... sacram participemus liturgiam [16] ». Et le mot désigne une réalité précise : lorsqu'un chrétien assiste à la messe, il n'embrasse pas le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, ce culte qui, sur la surface de la planète, remplit les lieux et les temps ; il y prend part, il y participe ; et il aurait beau multiplier ses présences au culte : ce ne serait toujours qu'une faible voix, mêlée sans doute à la grande voix montante de l'Eglise, mais non égalée à toute l'ampleur de celle-ci. Au surplus, d'autres considérations justifieraient encore le mot de participation : par quel autre mot désignerions-nous l'assistance de nos chrétiens laïques, par exemple, à l'administration d'un baptême ? Faute d'être les ministres de cette liturgie, ils en sont les témoins, ils y prennent part... De cette participation, notons aussi qu'elle sera toujours nécessairement extérieure ; la liturgie étant culte extérieur, on ne peut y participer que moyennant une certaine extériorité ; par exemple, à la messe ; sans doute, la participation ne prendra pas obligatoirement la forme d'une réponse aux appels du prêtre ; mais elle comporte, à tout le moins, l'assistance corporelle : si le fidèle ne va pas à la messe, on ne dira pas qu'il participe à la liturgie de la messe. Dira-t-on : la prière même la plus privée du chrétien, étant la prière d'un membre du Christ, est toujours unie à la prière du Corps mystique tout entier, à la grande liturgie du Christ et de l'Eglise ; et par suite, nulle exigence d'extériorité pour en faire une participation à la liturgie ? Assurément, il n'est pas question de contester l'appartenance de toute vie de prière à l'hommage du Christ ; elle en descend, mais elle y demeure ; c'est le Christ qui vit et qui prie en nous, par son Esprit ; et pourtant ne faisons pas de toute prière une participation proprement dite à la liturgie : retournons aux conditions que l'Eglise fixait plus haut aux *actions liturgiques* ; nous y voyons que, pour qu'il y ait liturgie et prière liturgique, il faut une communion extérieure au culte officiel de l'Eglise hiérarchique — communion qui ne se vérifie même pas dans les « pieux exercices » en commun.

Tels sont les deux régimes à comparer : d'une part, l'union habituelle d'un chrétien avec Dieu, dans l'exercice de sa prière privée, et d'autre part, la participation de ce même chrétien au culte proprement liturgique.

Cependant, avant de déterminer leur rôle complémentaire dans l'œuvre de la perfection chrétienne, nous voudrions attirer l'attention tout à la fois sur leur étroite unité et sur les fondements théologiques de leur distinction.

16. Encycl. *Mediator Dei, N.R.Th.*, 1948, t. 70, p. 319.

UNITÉ DES DEUX RÉGIMES ET FONDEMENT DE LEUR DISTINCTION

Leur unité, tout d'abord. Tous deux composent une seule union du chrétien avec son Créateur et Seigneur. Qu'est-ce que la vie de prière sinon une union d'esprit et de cœur, en trois tons fondamentaux : action de grâces et reconnaissance — hommage et louange — invocation et supplication? A ces trois tons, la prière privée et la participation à la liturgie concourent également : elles peuvent bien alterner dans la « durée » du chrétien; leur alternance, leur dualité ne divise pas le grand fleuve paisible de la prière.

Mais il y a plus; outre cette unité foncière à laquelle elles contribuent, elles présentent, dans leur diversité même, des propriétés si semblables qu'elles tendent à coïncider.

Considérons la prière privée. On se gardera de voir dans l'intériorité un de ses traits distinctifs. Au reste, le schème d'intériorité, inévitable, est fallacieux entre tous. Veut-on lui faire désigner la spiritualité pure, la condition d'une prière dans laquelle le corps n'aurait aucune part? Des théoriciens de la mystique ont admis, au sommet de la vie mystique, la possibilité et même le fait d'une vision intuitive de Dieu (bien que non saturante, à la manière de la vision des élus) [17], et l'on accordera qu'en un tel état d'union, il y a, en effet, acte purement spirituel, sans interférence d'éléments empruntés aux facultés inférieures. Mais en dehors de ce cas, d'ailleurs contesté, les états contemplatifs même les plus élevés n'atteignent pas à cette immatérialité absolue; ils s'accompagnent toujours de notions, d'idées, et celles-ci, fussent-elles des « idées infuses », ne sont pas sans rapport avec les « idées acquises », avec les notions élaborées par l'exercice de nos facultés naturelles; à leur tour, ces notions acquises ont une relation, parfaitement définissable, au monde de nos phantasmes, de notre imagination, de notre sensibilité. C'est dire que la prière dite « mentale » est toujours, en quelque mesure, prière orale; elle s'enveloppe d'un corps expressif, d'un langage, oral ou gestuel; à tel point qu'un homme en prière sera bien en peine de la cacher entièrement à son entourage, de ne pas la trahir par des signes. Par là la prière la plus privée se rapproche de la prière liturgique; comme celle-ci elle se fait rituelle et gestuelle, elle « joue » extérieurement son expérience intérieure. C'est pourquoi, au reste, le chrétien qui prie, ne voit pas dans les rites liturgiques prescrits par l'Eglise un obstacle à la liberté et à l'élan de

17. J. Maréchal, S. J., *Sur les cimes de l'oraison,* dans *N.R.Th.,* 1929, t. 56, pp. 188 ss; *Etudes sur la psychologie des mystiques,* Bruxelles, 1937, t. II, pp. 17-47; L. Reypens, S. J., *Le sommet de la contemplation mystique chez Ruusbroec, Jean de Schoonhoven,* dans *Revue d'Ascétique et de mystique,* 1922, pp. 250-272; 1923, pp. 256-271; 1924, pp. 33-39; L. Malevez, S. J., art. *Essence de Dieu (Vision de l'),* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* col. 1333-1345.

sa prière personnelle ; pas plus que le contemplatif n'est gêné par l'action, pas davantage ne l'est-il par l'expression cultuelle ; sans doute, on s'est posé la question de savoir si sa prière n'est pas quelquefois déconcertée par certaines formes historiques sous lesquelles se présente la liturgie : formes cérémoniales désuètes, dont l'esprit souffrirait comme d'autant d'entraves imposées à son libre essor ; pures énigmes archéologiques, qui loin de correspondre à notre sens du mystère, le distraient, vainement, sur des voies étrangères ; nous aurons à revenir sur ce point ; mais au principe même de l'expression rituelle et liturgique, la prière privée ne fait pas objection ; tout au contraire, elle le porte en soi, et elle en découvre la vérité par simple réflexion sur ses propres exigences immanentes.

Pour les mêmes raisons, la prière privée est toujours prière de communauté. Nous verrons tout à l'heure qu'elle inspire toujours, tôt ou tard, à l'homme qui prie des sentiments fraternels ; elle le détache de son amour-propre pour l'ouvrir à l'amour de ses frères les hommes ; mais cette communauté est pour ainsi dire terminale ; un des fruits de la prière ; ici, ce que nous voulons noter, c'est que la prière privée n'est jamais si privée, si singulière, qu'elle ne soit, *en son principe même,* déjà communautaire. Précisément parce que, comme nous l'avons vu, l'homme qui prie mobilise des concepts, parle un langage, use de l'instrument oral par lequel les hommes se relient eux, il se présente, devant Dieu, engagé dans le réseau des relations sociales et de l'intersubjectivité ; le je en prière est toujours un nous, même lorsqu'il ne prie que pour lui-même. Et par là encore la prière privée manifeste sa parenté avec la liturgie ; comme celle-ci, bien qu'à un degré moins apparent, elle est déjà une supplication de « deux ou trois » réunis au nom du Seigneur.

Mais regardons, à présent, l'autre régime, la participation à la liturgie. Nous avons, plus haut, souligné son extériorité nécessaire. Mais l'intériorité, et la liberté, et la personne la caractérisent aussi. L'intériorité : sans un minimum de recueillement, la participation à la liturgie ne constituerait même pas une prière : parole ou geste privé d'âme, inapte à unir à Dieu. Notamment, dans la réception des sacrements, sans les bonnes dispositions du cœur, pas de fruit à cueillir, pas de grâce, pas de dialogue engagé. La liberté : la participation à la liturgie est à base de foi : foi dans le salut opéré par Jésus-Christ et présent rituellement sur l'autel. Mais rien d'aussi libre, d'aussi personnel que l'engagement de la foi ; tous les conseils dont la foi s'entoure, toutes les lumières qu'elle sollicite de voix amies n'empêchent pas qu'elle ait à se professer d'abord dans la solitude de la conscience, en ce point le plus secret où Dieu seul est secourable. La participation à la liturgie présente donc elle aussi des propriétés semblables à celles dont nous avons dit pourtant qu'elles étaient distinctives de la prière

privée; et notamment, à la manière de celle-ci, elle doit être une démarche dans laquelle l'homme s'engage et se maintient de sa propre initiative, de son propre chef : lorsque le prêtre exécute le mandat qui lui confie la récitation de l'Office divin, il doit, pour honorer Dieu, l'assumer dans la plénitude de son consentement joyeux.

Que conclure de tout cela sinon que la prière chrétienne, si diverses qu'en soient les deux expressions, est profondément unifiée : la prière privée pose, en principe, les gestes mêmes de la liturgie, et la participation à la liturgie partage la spontanéité et la liberté de la prière privée.

Et néanmoins, il nous faut maintenir leur distinction nécessaire. Sauf à désigner mieux encore le principe qui les diversifie. Nous ne dirons pas que la dualité des régimes se fonde sur un caractère de personnalité et d'initiative que posséderait la prière privée à l'exclusion de la prière liturgique; ni pas davantage sur une propriété d'extériorité, de ritualisme et de collectivité rigoureusement réservée à la prière liturgique, étrangère à la prière personnelle. Mais nous invoquerons, pour les distinguer, la diversité de leur relation à l'Eglise hiérarchique : la prière liturgique est celle dont l'Eglise hiérarchique se considère comme le sujet immédiat. Et cela revient à dire que la dualité des régimes de prière, loin de se fonder simplement sur un décret rapportable de la Congrégation des Rites, est basée sur la structure même de l'Eglise catholique. Dans une confession protestante, la distinction entre prière privée et prière cultuelle ne pourrait guère trouver de fondement tout à fait précis. Mais dans l'Eglise catholique, où la hiérarchie (d'ordre et de juridiction) entre, de droit divin, dans la constitution même de l'Eglise, on aperçoit aussitôt que deux régimes de prière auront leur place marquée: une prière que la hiérarchie de l'Eglise, unie au peuple chrétien, assumera comme sa prière propre, comme le culte que le Seigneur lui-même lui a confié: « Faites ceci en mémoire de moi »; c'est la prière liturgique; l'autre prière, la prière privée, est celle que la hiérarchie n'assume pas formellement; elle la contrôle, elle l'approuve, elle la promeut, au nom du Seigneur lui-même, car il est dit « Priez sans cesse » (1 Th 5, 17) et « L'Esprit en personne se joint à notre esprit » (Rm 8, 16), mais elle ne la tient pas pour un hommage dont elle serait le sujet en raison d'un pouvoir de culte qu'elle aurait, en tant que hiérarchisée, reçu du Seigneur.

Après ces préliminaires — dont l'intention était d'établir que la distinction des deux régimes était bien fondée, nonobstant tous les liens qui les unissent — nous pouvons enfin aborder la tâche que nous nous sommes définie (à la suite de J. Maritain) : l'étude du rôle complémentaire de ces deux régimes dans la sanctification du chrétien [18].

18. Faut-il répéter que, puisque l'un des termes est la participation à la liturgie,

Mais la sanctification, qu'est-ce à dire? Nous accepterons ici, sans en reconsidérer les fondements scripturaires, la doctrine traditionnelle qui nous dit deux choses : 1) la perfection, la sanctification chrétienne consiste dans l'amour total de Dieu et des hommes. « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » 2) A cette sainteté, tous sont appelés. Et la vocation tombe bien pour chacun sur l'amour total. Saint Thomas : l'amour de Dieu (et du prochain) ne vient pas sous le précepte selon une certaine mesure seulement; la fin n'admet pas de mesure [19]. Toutefois, ce n'est pas vocation à réaliser, ici-bas, le parfait amour; c'est simplement obligation d'y tendre : chacun doit vivre de telle manière qu'il puisse atteindre un jour à la perfection entière de la charité. Au surplus, il y a diversité légitime dans le choix des moyens : tous les chrétiens ne sont pas tenus de tendre à l'amour parfait par les moyens les meilleurs.

A cette formulation traditionnelle de la perfection chrétienne, on pourrait reprocher son caractère exclusivement individualiste, nullement communautaire. Reproche partiellement injustifié : en faisant entrer dans la perfection l'amour de Dieu et l'amour des hommes, elle donne à entendre qu'il n'y a point de sanctification personnelle, sans une volonté de sanctifier toute l'humanité. Mais, même (hypothétiquement) imparfaite, elle suffit à notre propos. Et à partir d'elle, notre question s'énonce ainsi : Quelle est la part respective des deux régimes de prière dans l'œuvre de la sainteté chrétienne? Comme la prière est foncièrement une, nous l'avons vu, on veut bien croire que la sainteté l'est aussi. Mais la dualité des deux régimes de prière est irréductible. C'est dire que l'unité de la prière et de la sainteté est nécessairement une unité organique [20], une synthèse d'éléments, d'organes différenciés; ces organes ne peuvent pas remplir le même rôle, assumer les mêmes fonctions. Comment s'unissent-ils dans la vie du chrétien? Que doit-il attendre de l'un et de l'autre? Et pour ceux qui ont charge d'âmes : en quel équilibre maintiendront-ils, auprès de ceux qu'ils guident sur les voies de la sanctification, le régime de la prière privée et celui de la participation à la liturgie?

---

la confrontation ne peut s'effectuer que par rapport à la sanctification d'un chrétien déterminé? S'il s'agissait, non point de la participation à la liturgie, mais de la liturgie dans son ensemble, d'autres problèmes seraient concevables : on pourrait poser la question de savoir comment le culte public (la liturgie) et le culte privé dans son ensemble contribuent complémentairement dans l'Eglise à honorer Dieu? Mais le second terme choisi étant l'insertion d'un chrétien singulier dans la grande liturgie, la comparaison ne peut plus porter que sur les rapports de la prière privée et de la participation à la liturgie dans l'œuvre de la sanctification de ce chrétien.

19. *S.Th.*, *2.2*, q. 184, a. 3. Cfr J. et R. Maritain, *op. cit.*, pp. 42-45.

20. Nous trouvons l'idée d'une « synthèse organique des deux régimes » sous la plume du P. Doncoeur, *art. cit.*, p. 256.

PRIÈRE PRIVÉE ET SANCTIFICATION

Considérons d'abord le régime de la prière privée, et demandons-nous quel est son rapport à la sanctification chrétienne.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que la vie de prière se confond simplement avec l'amour de Dieu et des hommes, avec la perfection chrétienne. L'amour doit se traduire dans des actes : il est action autant que contemplation, âme et corps, mais précisément nous dirons que *la vie de prière en est l'âme, et l'âme tout entière* ; sans elle, les œuvres de l'amour ne sont que mécanismes et routines ; avec elle et par elle, les voilà riches de toutes les qualités de ferveur, d'intériorité, de pureté, de magnanimité dont elles sont capables et qu'elles réclament.

Pour s'en convaincre, il n'est que de réfléchir sur les traits majeurs de la vie de prière.

1. Et tout d'abord, prier c'est céder à une inclination, à un attrait dont Dieu lui-même est l'auteur. L'homme qui prie n'élucide pas des problèmes ; il n'obéit pas à son désir naturel de savoir ; il n'applique pas, laborieusement, les forces de son esprit ; il écoute une voix, une voix qui l'appelle des profondeurs et des lointains, qui monte de l'au-delà de son horizon terrestre ; il éprouve la séduction d'une réalité mystérieuse, et qui est sans commune mesure avec son monde immanent, il subit son charme — sa grâce, dit le chrétien, et il s'y abandonne dans l'élan joyeux de son cœur ; ainsi sa prière vient de l'amour et elle est elle-même acte d'amour.

2. Et elle est amour unitif, amour qui réussit. Sans doute, la prière ne nous unit pas à Dieu au point de nous montrer son visage ; dans une certaine mesure, dans une grande mesure, notre prière terrestre est un échec ; elle aspire à voir et elle n'y arrive pas ; elle est une montée vers une immensité, mais cette immensité se dilate à mesure que l'homme qui prie y a pénétré ; et cependant, la prière ne retombe pas sur elle-même, et il n'est pas vrai que son élan soit brisé. Disons, en d'autres termes, que l'homme qui prie frappe à de hautes portes closes, bien verrouillées ; elles ne s'ouvriront pas, il le sait ; elles garderont leur mystère ; mais précisément, du moins sait-il qu'elles cachent un mystère, le seul mystère qui compte absolument, et qui donne un sens à sa vie ; non pas un vide, non pas un espace faussement sonore, un monde de fiction inconsistant ; mais une plénitude de réalité. Et comment l'homme qui prie le sait-il ? C'est Dieu lui-même qui le lui atteste. Cette attestation divine, motif de notre foi, nous arrive par bien des chemins ; ce n'est pas le lieu, ici, d'en disserter ; mais rappelons-nous que, pour une part, elle est faite de cet attrait surnaturel dont nous parlions plus haut ; attrait qui est une manière, pour Dieu, de se révéler, de se dire ; Dieu nous parle à travers le charme, la grâce qu'il inspire. Disons, si l'on veut, que les portes restent bien fermées ; mais,

c'est « comme si des pas rapides et légers allaient et venaient, comme si, à l'intérieur, on faisait des préparatifs pour nous ouvrir [21] ». Dans toute prière, la plus désolée, la plus aride, la plus apparemment incertaine de soi, il y a cet appel qui monte de mystérieuses profondeurs ; et c'est pourquoi l'homme qui prie vraiment voudrait ne jamais cesser de prier : il lui est bon d'entendre cette voix, qui n'est qu'un murmure, et qui, pourtant, fait taire toutes les autres voix.

3. La prière est un amour qui unit à Dieu, vraiment à Dieu. Le mystère qu'elle atteint est vraiment le tout de l'être, l'incommensurable, l'absolu. La preuve en est qu'au contact de ce mystère, l'homme qui prie voit toutes les choses s'en aller, de lui, détachées, et lui devenir étrangères. Elles lui apparaissent dans leur contingence radicale. « Ce n'est que cela... » dit-il à leur propos ; impossible, pour lui, de s'intéresser encore à leur en-soi séparé et autonome. Mais comment pourrait-il dire « Ce n'est que cela... » s'il ne communiait pas à l'absolu, à l'unique nécessaire, s'il ne les mesurait à la plénitude infinie ? Et il le perçoit comme le principe vraiment premier : ce qui était au commencement, ce qui est toujours, ce qui gardera éternellement le printemps des origines, la fraîcheur des sources. Pour l'homme qui prie, les choses de ce monde ne sont pas seulement contingentes ; à peine nées, les voilà déjà flétries, déjà englouties dans le passé et dans la mort ; en regard, le terme mystérieux dont il a le pressentiment dans sa prière demeure toujours pareil à lui-même ; et chaque fois qu'il y revient, il le trouve aujourd'hui aussi nouveau qu'hier, aussi surprenant. Il se sait auprès des réalités premières, précisément parce qu'elles ne vieillissent jamais. Mais le même éternel principe lui apparaît également comme la réalité dernière, *ultima Thule*, l'ultime rivage ; prier, c'est dépasser l'avenir, et le laisser loin derrière soi, pour anticiper celui en qui tout avenir va se fondre. Tous les espoirs et toutes les inquiétudes des hommes, tous les plaisirs qu'ils inventent, toutes les guerres qu'ils redoutent et qu'ils déchaînent, tout cela, pour l'homme qui prie, est déjà révolu. C'est à tout cela qu'il applique le mot de saint Paul : « vetera transierunt ». Comme sa prière est toujours une prière du matin (la fraîcheur des sources !), ainsi est-elle toujours une prière du soir, une bénédiction du soir, quand les outils sont rangés et qu'a sonné l'heure du repos. Réalités premières et dernières, tout ensemble. Et parce que dans cette saisie obscure de l'absolu, l'homme qui prie éprouve que se comblent ses plus profondes aspirations, il a conscience, que, dans sa prière, il est arrivé où il fallait : l'unique nécessaire en soi, mais aussi

21. P. Lippert, S. J., *Einsam und Gemeinsam*, Fribourg-en-Brisgau, 1936 ; nous citons la traduction qu'en a donnée le P. Etienne de S. Marie, O.C.D., dans son ouvrage *Conversation avec Dieu*, Bruges, 1957 ; traduction, en appendice (pp. 108-126), de quelques pages seulement ; le texte cité, p. 110 ; à ces belles pages du P. Lippert, nous empruntons plus loin, dans notre texte, quelques autres traits.

pour lui. Avant la prière, il n'était qu'un pauvre enfant égaré, perdu sur des chemins futiles, ou hostiles ; maintenant, il est à la maison.

4. La prière privée est une prière qui peut ne jamais cesser ; « sine intermissione orate » ; et par là, elle nous met en mesure d'aimer Dieu de toutes nos forces. Comment aimerions-nous Dieu totalement, si nous ne l'aimions à tout instant ? Mais la prière peut-elle vraiment être continue, et remplir tous les temps ? Oui, elle le peut, et pour la raison qu'en un sens, elle ne demande pas de temps. Vif élan de l'esprit et du cœur, simple regard, attention paisible à Dieu, dont ne nous distraient pas nos tâches. Prière ailée, qui prend sans doute son essor à partir d'un mot ou d'un geste — je vous salue, Marie, ou un peu d'eau sur le front — mais qui s'en libère, en quelque manière, que n'embarrassent pas des raisonnements tortueux ou d'obscurs symbolismes. Prière dont les notions ne sont pas absentes, mais sans discours, sans souci d'enchaînement dialectique. Prière que fait le chrétien, quand, par exemple, tout au long du jour, il demeure dans cette pensée sourdement présente : Je m'unis à l'hommage merveilleux qu'offre à Dieu le cœur de Notre-Dame. Prière qui est un état plus encore qu'une action.

5. Mais l'homme qui prie non seulement peut verser dans le temps sa prière, mais il peut encore changer le temps, le charger déjà d'éternité — et par là encore il s'unit à Dieu et à son amour. Assurément, il serait excessif de dire que pour l'homme qui ne prie pas le temps vécu s'amenuise et que son présent se confonde avec l'instant. Dans toute conscience humaine, quel que soit l'objet qu'elle vise, il y a toujours une certaine récupération du passé, par la mémoire, un recueillement, une durée, et donc aussi une relative plénitude. Mais celle-ci est rongée par l'angoisse, par la certitude désespérée de notre être-pour-la-mort : la densité de notre durée vécue n'empêche pas que nous la sachions vouée à la fuite et à la désagrégation. De cette désagrégation, l'homme qui prie triomphe déjà, dans sa prière. Uni à Dieu, il a conscience de participer mystérieusement à la stabilité, à la durée sereine de l'éternel principe ; il est déjà sauvé de la mort, il est assumé à une dimension déjà transcendante. Aussi n'est-il pas attristé ni par les heures ni par les années qui passent, ni impatient de lendemains qui chantent et qui ne viennent jamais. Chaque heure présente lui est trop pleine, trop lourde de significations et de valeurs, pour qu'il cède à des sentiments aussi vains.

6. Mais l'amour auquel conduit la prière ne serait-il qu'un amour intéressé ? Ou bien s'élève-t-elle jusqu'à l'amour d'amitié et de bienveillance, sans lequel point de sainteté, point de perfection chrétienne ? Sans aucun doute, elle s'y élève : c'est bien à Dieu lui-même, et à sa grandeur, à laquelle elle rend hommage, comme aussi c'est la gloire de Dieu et son rayonnement dans le monde qu'elle appelle de ses vœux.

Pourquoi l'homme qui prie, mesurant la fragilité de son monde, prononce-t-il : « Ce n'est que cela... », sinon pour avoir d'abord confusément pressenti, et initialement admiré, l'immensité sans bornes et sa perfection infinie. Au cœur caché de toute prière, il y a un mouvement d'émerveillement, une naissante extase, une louange et déjà une adoration : Dieu est salué et béni — l'Eternel, béni soit-il — pour sa propre splendeur. Et il y a aussi reconnaissance : l'homme qui prie est un être qui dit merci. Merci moins pour l'existence qui lui est donnée que pour cette prière elle-même, pour ce mouvement ascensionnel dont il sait bien que c'est Dieu qui le lui imprime et dans lequel il est emporté, loin du monde, vers les espaces de la joie et du repos.

Voilà pour l'amour de Dieu en lui-même.

Et voici pour l'amour de Dieu dans son œuvre. L'homme qui prie souhaite devenir le collaborateur de Dieu. Nous disions plus haut que la prière le dépaysait dans ce monde; nous soulignions l'espèce d'indifférence qu'il éprouvait pour les formes évanescentes de son horizon terrestre. Mais cette indifférence ne concernait que les phénomènes considérés, comme nous l'avons dit, dans leur en-soi séparé et autonome. En fait, les phénomènes n'ont pas d'en-soi séparé; plus exactement, cet en-soi n'est qu'un point de vue illusoire que les pécheurs que nous sommes prennent sur le réel; ce n'est pas leur être authentique, leur vérité; et l'homme qui prie le sait bien. Eclairé précisément dans sa prière, il voit les choses telles qu'elles sont, dans le jaillissement créateur, œuvres de Dieu, ses reflets, ses signes, son langage; et mieux encore, il voit le monde comme une tâche à accomplir, comme un chantier qui attend ses ouvriers : sacrement de Dieu, mais qui doit devenir plus significatif encore, dans lequel Dieu veut verser, avec le concours des hommes, plus de bonté, plus d'être, plus de vérité; ouvrage que le mal a lacéré, visage souillé, auquel il voudrait rendre sa jeunesse et sa grâce première. Loin donc de se désintéresser de son univers, l'homme qui prie s'insère en lui avec une sollicitude qui est celle de Dieu même. Ses joies simplement humaines et ses rares jours ensoleillés lui parlent d'une bonté et d'une bienveillance infinie, évocations nostalgiques de ce qu'eût été une création naissante et sans déchirure. Et le mal lui-même, l'homme qui prie à la manière du Christ et en lui, sait que Dieu l'a laissé passer — le mal et la peine des hommes et la mort — afin de trouver en lui la possibilité de sa plus haute donation, d'un amour qui s'appelle pitié et miséricorde. Il sait que, point de mal, point de Sauveur; le mal le renvoie au mystère le plus profond du salut, mystère que n'aurait pas connu l'innocence.

C'est ainsi que l'homme qui prie assume toutes choses dans sa prière : joie et larmes, choses proches et choses lointaines, amour et mort, lumière et nuit, il est uni à tout et il est au centre de tout.

7. Mais l'amour des hommes? Lui du moins, dira-t-on, échappe aux

possibilités de la prière privée : n'est-elle pas, dans son essence même, fixation du sujet sur ses intérêts propres et particuliers, relation du moi singulier à Dieu, dans laquelle les autres n'entrent pas? Mais c'est oublier que l'homme qui prie, communiant à Dieu qui est amour, commence à aimer les hommes de l'amour dont Dieu les aime. Pour être personnelle, sa prière n'en est pas moins ecclésiale — dans son principe, nous l'avons déjà dit, mais également dans son terme. Assurément, là où l'homme s'unit à Dieu, il s'unit aussi avec soi; il ramasse et recueille tout son être dispersé, et en un sens très profond, il s'isole; mais sa solitude est celle de la liberté. L'homme qui prie est le seul homme qui soit vraiment libre, s'il est vrai qu'il n'y a de liberté authentique qu'en présence de Dieu, du Bien absolu. Or la liberté, même pour le bien, est solitude suprême, elle ne se laisse pas partager; personne ne peut être libre pour nous, ni même avec nous : on est toujours seul à porter la responsabilité de ses options. Ainsi, c'est bien vrai, l'homme qui prie est seul à prier, dans toute la mesure où il est seul dans sa liberté. Solitude du Christ qui a gravi la montagne ou qui est abandonné à son agonie. Mais d'autre part, c'est dans la prière que l'homme commence à être vraiment fraternel; c'est quand il est ainsi recueilli et concentré, qu'il s'ouvre aux autres et se met en état d'entendre leur appel. La prière l'enveloppe d'un calme infini et lui donne une absolue maîtrise de soi. Tous les autres peuvent venir à lui; avec leurs misères, leurs joies égoïstes, leurs chagrins, leurs angoisses, leurs désirs insensés, leur orgueil dominateur : à tous, l'homme qui prie, parce qu'il est la paix, offre la paix, l'entente fraternelle; impossible qu'il les repousse, parce qu'ici plus d'impatience colérique, plus de menaces, plus de ressentiment : il voit et il fait voir aux autres que rien n'est plus vain que se désunir pour toutes ces choses qui mettent les hommes en conflit et qui, en regard de l'unique nécessaire, ne sont que poussière et cendres. Et non seulement l'homme qui prie est ouverture et accueil, mais sa prière est en quelque sorte contagieuse; c'est trop peu de dire qu'il souhaite, d'un vouloir conscient et délibéré, faire partager son bonheur, mais par elle-même et sans qu'il le cherche, sa prière rayonne autour d'elle et exerce une force unitive. Est-ce l'argent ou la puissance qui cimente les unions les plus solides? Non pas, mais la mystérieuse bonté qui émane de l'homme en prière. Dans sa solitude, dans son recueillement le plus profond, il rassemble le peuple de Dieu, et il est l'espoir de l'humanité tout entière.

Voilà quelques traits de ce que nous avons appelé la vie de prière. Si incomplets soient-ils, ils nous suffisent pour fonder notre assertion : si elle ne s'identifie pas avec la sainteté — celle-ci étant amour de Dieu et des hommes, et l'amour étant action née de la contemplation — du moins, elle en est l'âme tout entière, l'âme qui cherche à se donner un corps, et qui, même, se suffit pour se le donner. La vie de

prière n'est pas à côté de la perfection; elle n'en est pas un moyen; elle n'en est même pas la source; elle y entre, elle en est la forme et le principe intérieur.

Reste à dire que la prière privée peut atteindre à cette condition d'âme, par elle-même, avec ses seules ressources, et sans appel, du moins absolument nécessaire, à la participation extérieure et actuelle à la liturgie. Autrement dit, le premier régime de prière peut, dans une vie de chrétien, donner naissance au grand fleuve de la prière sans que la participation à la liturgie y concoure d'une manière insuppléable.

Tout d'abord, la prière privée n'a pas un besoin absolu de la participation à la liturgie, comme d'une source intentionnelle. La participation à la liturgie met devant les yeux du chrétien une doctrine en acte, la doctrine même du mystère chrétien et de l'histoire du salut; elle est par là aliment spirituel de son oraison : c'est ce que nous appelons « source intentionnelle », action sur laquelle nous reviendrons plus loin. Aliment très riche, très souhaitable, voire normalement requis; mais pourtant pas requis absolument. Voici un chrétien que ses devoirs professionnels éloignent entièrement des célébrations liturgiques : tant de jeunes gens ou de jeunes ménages européens en mission de recherches ou d'affaires dans les pays sous-développés, privés, sans faute de leur part, de l'assistance à la messe; tant d'hommes et de femmes, dans certaines régions de l'Amérique latine, par exemple, auxquels le christianisme institutionnel, par manque de prêtres, fait tristement défaut. Savent-ils assez que cette carence, si regrettable soit-elle, ne les prive pas nécessairement de la possibilité de la prière, et j'entends bien, d'une vie de prière intense et profonde? Sans doute, l'action intérieure de l'Esprit ne leur suffit pas. A la prière chrétienne, il faut aussi des éléments objectifs, un Credo, un certaine initiation aux grands mystères chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice; mais ces connaissances ont pu leur être inculquées par une formation catéchétique même rudimentaire. Nulle requête absolue d'une théologie plus élaborée, d'une interprétation de l'Ecriture et de ses typologies difficiles, d'une intelligence des symbolismes, souvent raffinés, de la liturgie; les voilà en possession des grandes vérités chrétiennes; il n'en faut pas davantage pour la possibilité absolue de la prière; la grâce de l'Esprit, appliquée à les éclairer intérieurement sur le sens de ces vérités, leur ouvrira le monde de Dieu et son royaume. Toutes les valeurs de l'union à Dieu sont inscrites, quand il le faut, dans la prière privée et c'est pourquoi les simples, et les prisonniers des camps de concentration, et les malades peuvent y avoir accès.

Mais la prière privée n'a pas davantage un besoin absolu de la participation à la liturgie comme d'une source sacramentelle. La partici-

pation à la liturgie n'agit pas seulement sur les chrétiens à la manière d'une doctrine en acte, jouée extérieurement dans les rites (source intentionnelle), elle agit aussi sous forme de sacrement, *ex opere operato*, et c'est ce que nous appelons son caractère de source sacramentelle, caractère que, lui aussi, nous aurons à souligner plus loin. Mais cette efficacité sacramentelle n'est pas, elle non plus, d'une nécessité rigoureuse.

Ici, il nous faut, une fois de plus, attirer l'attention sur la distinction entre la liturgie et la participation à la liturgie. Pour que les hommes aient pu franchir le seuil de la prière et de l'amour, il a fallu, d'une nécessité qu'on peut appeler absolue, l'histoire du salut, la transformation de l'histoire des hommes en une histoire sainte et de leur univers en un monde sacralisé. Le centre de cette histoire sainte, ou, pour mieux dire, son sommet ontologique, c'est la mort et le sacrifice du Christ. C'est parce que le Christ est mort sur le Calvaire et est ressuscité au troisième jour que les hommes peuvent s'élever à leur tour, par la prière, dans les espaces de la sainteté et de la résurrection spirituelle. Si le Christ n'était pas mort, jamais nous n'aurions pu tendre vers Dieu des mains suppliantes, ni rendre hommage à sa gloire [22]. Mais c'est trop peu dire : ce sacrifice du Calvaire, le Christ a voulu le perpétuer, le rendre présent, dans notre espace et dans notre temps terrestre (ainsi consacrés), sous les formes d'un sacrifice rituel; sacrifice eucharistique si étroitement lié au sacrifice sanglant que, selon bien des aspects, il ne forme avec lui qu'un seul sacrifice : « una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa [23] ». S'il en est ainsi, il est aussi vrai de dire : c'est la messe qui ouvre le monde de la sainteté et de la prière, que de dire : c'est le sacrifice de la croix. La liturgie est la source irremplaçable et insuppléable de la perfection chrétienne. Mais il en va autrement de la participation au culte liturgique. Ici, nulle nécessité absolue. L'Eglise n'enseigne-t-elle pas que des hommes étrangers au christianisme peuvent, dans le cas de la bonne foi et de l'ignorance invincible, être sauvés sans le baptême d'eau et sans la manducation du corps du Seigneur, simplement par vœu implicite de ces sacrements? Mais ils ne le peuvent sans l'acte de foi et l'acte de charité parfaite : de ces deux actes, pas de suppléance concevable; or ils constituent l'essence même de la prière privée; c'est bien dire qu'alors que la participation à la liturgie n'est pas nécessaire en toute rigueur, la prière privée est absolument irremplaça-

22. On entend bien que la nécessité de la mort du Christ (pour la possibilité de nos actes salutaires) n'est affirmée ici que « stante decreto Dei nos salvandi per Christum Redemptorem »; la puissance absolue de Dieu aurait pu accomplir notre salut par une autre voie que celle de l'Incarnation rédemptrice.

23. Concile de Trente, Sess. 22, *Doctrina de sanctissimo missae sacrificio*, c. 2 (Denz., n. 940).

ble. Bien plus, les théologiens admettent que les formes éminentes de la prière privée, et nous entendons par là la contemplation infuse, sont possibles, dans des conditions bien définies, chez des non-baptisés, et en dehors de tout rattachement externe au christianisme; et certains d'entre eux inclinent à en reconnaître le fait chez certains mystiques de l'Islam [24]. Sans doute, à tous ceux-là, c'est parce qu'existe objectivement la liturgie du Christ et de l'Eglise, qu'est révélé le monde merveilleux de la prière; l'Eglise et l'Eucharistie consacrent le monde terrestre à leur profit; mais les bienfaits de cette liturgie, — les dons de l'Esprit du Christ, — leur sont communiqués en surabondance sans qu'ils se rattachent à l'Eglise par une prestation extérieure. Enfin, pour ne pas invoquer davantage ces cas que d'aucuns jugeraient extrêmes, les chrétiens eux-mêmes, déjà introduits par le baptême au sein de l'Eglise chrétienne, peuvent être mis dans des circonstances où une participation ultérieure à la cène eucharistique leur soit rendue impossible (les circonstances que nous évoquions plus haut) : à ces chrétiens, la privation, non coupable, des sacrements, n'interdit nullement l'espoir de la prière.

PARTICIPATION À LA LITURGIE ET SANCTIFICATION

Venons-en maintenant au second régime de la prière, à la participation à la liturgie : en quels termes exprimerons-nous son rapport à la perfection chrétienne?

1. Tout d'abord, nous dirons d'elle, comme de la prière privée, qu'elle entre dans ce que nous avons appelé l'âme de la sainteté. Assurément, nous venons de souligner la suffisance absolue de la prière privée pour la constitution de cette âme : là où la participation à la liturgie n'est point possible, la prière privée porte en soi toutes les conditions de la sainteté et de la perfection. Mais dire de la prière privée qu'elle suffit, éventuellement, à composer l'âme de la sanctification, sans recours obligé à la participation à la liturgie, n'est pas dire qu'elle refuse à celle-ci, lorsqu'elle existe, ses propres privilèges; ne confondons pas (rigoureusement) suffisant et exclusif. Le prêtre qui récite ses heures canoniales, insère cette prière liturgique dans la trame indivisible de toute sa vie de prière et la constitue ainsi en âme de sainteté. Faut-il répéter ce que nous écrivions plus haut sur l'unité de la prière du chrétien : grand fleuve paisible, disions-nous, où se joignent sans se confondre les deux régimes de la prière. Et nous avons

24. Cfr J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica,* Rome, 3e édit., 1946, p. 356; J. Maréchal, S. J., *Le problème de la grâce mystique en Islam,* dans *Etudes sur la psychologie des mystiques,* t. II, pp. 487-531; Elisée de la Nativité, *L'expérience mystique d'Ibn'Arabi est-elle surnaturelle,* dans *Etudes Carmélitaines,* 1931, pp. 137-168.

vu aussi, que par bien des caractères, la participation à la liturgie se rapproche de la prière privée; notamment par son intériorité : culte intérieur, union d'esprit et de cœur avec l'unique nécessaire, avant d'être incorporation de cette union dans des actions rituelles arrêtées par la hiérarchie. C'est bien dire qu'elle mérite, elle également, d'être appelée « âme de la sainteté » et qu'elle noue, avec la perfection chrétienne, la relation dont nous avons dit qu'elle était celle de la prière privée.

2. Cependant, cela reconnu, ou plutôt proclamé, nous devons faire ici deux remarques qu'il nous faut bien appeler des réserves. La prière liturgique peut bien entrer et entre effectivement dans l'âme de la sainteté : jamais, pourtant, elle ne pourra la constituer tout entière. Il n'en va pas d'elle comme de la prière privée dont nous savons déjà qu'elle peut suffire, éventuellement, à cet effet. Dans la vie du chrétien laïque, la participation à la liturgie est trop rare, nous l'avons déjà noté, trop espacée, pour donner à la vie de prière la continuité absolument souhaitable : continuité sans laquelle, précisément, la sainteté chrétienne manquerait d'âme : là où la prière n'informe pas de quelque manière toute notre durée intérieure, Dieu n'est pas aimé de toutes nos forces et de tout notre esprit. Mais la même observation vaut aussi pour les vies sacerdotales. Sans doute, pour tous les prêtres, c'est la récitation de l'Office divin, étroitement rattachée à la célébration quotidienne de la messe, qui devrait fournir les éléments majeurs de l'âme de leur sainteté et constituer, substantiellement, le grand courant de la prière dans lequel leurs autres prières, non liturgiques, n'auraient plus qu'à se laisser entraîner; mais encore ces autres prières sont-elles requises et doivent-elles venir grossir le flux de leur prière liturgique. L'Eglise ne se borne pas à prescrire à ses prêtres l'Office divin : elle invite ses clercs à la pratique de bien des prières quotidiennes non liturgiques : oraison mentale, visite au Saint Sacrement, examen de conscience, récitation du rosaire [25]. Comment justifier cette demande sinon par l'insuffisance relative de la prière proprement liturgique? Le prêtre ne pourra pas assurer à sa vie de prière l'intériorité, la continuité et l'intensité dont elle a besoin pour devenir l'âme de la sainteté, si à ses heures canoniales il n'ajoute pas un régime quantitativement non négligeable de prière privée.

Seconde réserve, plus notable encore : la participation à la liturgie entre dans l'âme de la sainteté; vie de prière, elle est, elle aussi, ce que nous avons appelé forme et principe intérieur de la perfection chrétienne [26], mais elle ne doit pas — du moins pas substantiellement — cette qualité, cette valeur d'âme à son statut formellement liturgique. En quoi consiste celui-ci? Rappelons-le, la participation à la liturgie

25. *Cod. Iur. Can.*, can. 125, § 2.
26. Cfr *supra*, p. 929.

ne se distingue pas de la prière privée par son caractère rituel : à ce caractère, la prière privée participe elle aussi; elle n'est pas purement spirituelle; elle mobilise le corps, elle invente spontanément des gestes cultuels de demande ou d'adoration (les mains qui se joignent, le front qui se courbe) par lesquels elle traduit ses états intérieurs. Pas davantage ne faut-il voir dans le caractère communautaire la marque propre de la participation à la liturgie : communautaire, la récitation, non liturgique, du chapelet en commun; et communautaire, également, la prière privée elle-même : le je qui prie, disions-nous plus haut, est toujours un nous, même lorsqu'il prie, toutes portes closes, *clauso ostio*, et dans le plus secret de son cœur. Mais voici ce qui constitue en propre la prière liturgique : le rituel *institué* et le communautaire *hiérarchique*. Or, il est aisé de voir que le caractère hiérarchique de la prière liturgique n'intéresse qu'à un degré secondaire l'âme de la sainteté. Voici un laïque récitant complies : prière privée; et voici un prêtre (ou une bénédictine) récitant la même heure canoniale : prière liturgique. Ces deux prières entrent, pour chacun de leurs sujets respectifs, dans l'âme de leur sainteté. Mais la seconde apporte-t-elle au prêtre une note absolument spécifique? A la différence du laïque, le prêtre ou la bénédictine récite complies en exécution d'un mandat de la hiérarchie, et donc aussi en obéissance à la volonté de Dieu; accordons qu'en raison de cette circonstance, la récitation du prêtre prend une valeur de sainteté que ne partagera pas la récitation du laïque. Mais on conviendra que dans l'ensemble de l'effet cherché et obtenu, cette valeur d'obéissance est très secondaire. Substantiellement, par quels éléments la récitation du prêtre est-elle constitutive de la sainteté de sa prière? Par son recueillement, par son attention fervente à la beauté objective du texte, par le soin que le prêtre apporte à couler cette récitation dans le courant tranquille de son union constante avec Dieu : bref par des caractères que cette récitation sacerdotale possède en commun avec la récitation non liturgique du laïque. Si donc, les heures canoniales du prêtre contribuent intrinsèquement à l'âme de sa sainteté, elles le doivent à des qualités que la récitation privée du laïc peut s'approprier sans cesser de rester prière privée, elles ne le doivent pas avant tout au caractère par lequel elles sont proprement et formellement liturgiques.

On voit tout de suite quelle conséquence entraîne cette remarque : quand on a dit de la prière liturgique qu'avec la prière privée elle constitue l'âme de la sainteté chrétienne, on a énoncé, assurément, quelque chose de très important : on a assuré, par là, l'unité profonde des deux régimes, on a montré comment tous les deux se joignent étroitement pour ne composer, dans le cœur du chrétien, qu'un seul hommage à Dieu. Mais on n'a rien dit encore de ce qu'il faudrait dire; on n'a pas répondu à la question que nous avions à poser : quel est le rap-

port spécifique de la prière liturgique, comme telle, à la perfection chrétienne? On dit : la vie de prière du chrétien consiste en une unité *organique* de la prière privée et de la participation à la liturgie; nous le voulons bien; mais si ce terme d'unité organique a un sens, il implique que la prière liturgique assume, dans l'organisme unifié de la sainteté chrétienne, une fonction, remplit un rôle qui lui est propre, ou du moins que ne remplit pas de la même manière la prière privée. Quel est ce rôle? C'est ce qui nous reste à voir. Et notre réponse sera celle-ci : selon son caractère formellement liturgique, la participation à la liturgie est moins l'âme de la perfection chrétienne que sa source et son incorporation [27].

1. *Source de la sainteté chrétienne.*

1) *Source sacramentelle,* d'abord. Le mot de « source » n'est ici qu'un substitut d'un des termes les plus usuels de la théologie classique : les sacrements *causes* de la grâce et de la sainteté. La participation à la liturgie produit la sainteté *ex opere operato,* ou, tout au moins, en dehors des sacrements proprement dits, *ex opere operantis Ecclesiae.*

C'est, notamment, par l'efficacité du baptême d'eau et de la manducation du corps du Seigneur que l'homme entre et demeure dans le monde de la prière et de l'amour. Du moins, ainsi que nous l'avons vu plus haut, en tous les cas où il est capable de reconnaître la nécessité

27. On voudra bien remarquer que, pour voir dans la participation à la liturgie, la source de la sainteté chrétienne, nous ne la déprécions pas par rapport à la prière privée; nous n'en faisons pas quelque chose de moins; nous lui donnons quelque chose de plus. Sans doute, nous avons souligné plus haut la suffisance absolue éventuelle de la prière privée; en quoi, nous nous bornions à rappeler les rudiments mêmes de la théologie catholique (nécessité inconditionnelle de la foi et de la charité surnaturelle pour le salut, non-nécessité absolue — absoluta et in re — du baptême d'eau); mais par ailleurs nous avons fait observer que, dans la vie sacerdotale, la prière liturgique constituait normalement l'essentiel de ce que nous avons appelé l'âme de la prière; si nous faisions ensuite une réserve, son sens était celui-ci : la prière liturgique du prêtre (ses heures canoniales) ne doit pas cette valeur d'âme à son caractère de prière hiérarchique et instituée mais aux qualités par lesquelles elle est prière, simplement. Réserve qui n'enlevait rien à l'affirmation initiale : concrètement (sinon formellement), c'est la prière liturgique du prêtre qui lui offre l'âme, le principe interne de sa sainteté; c'est dans la récitation de cette prière qu'il est souhaitable qu'il cherche l'intimité avec Dieu, avant de la chercher dans sa méditation ou dans ses « pieux exercices ». Si donc nous ajoutons maintenant : la participation d'un prêtre déterminé à la liturgie constitue pour lui — et pour les autres — une source de sainteté, en vérité, nous donnons à la participation à la liturgie quelque chose de plus : nous entendons par là que le prêtre, en accomplissant les actes de la prière liturgique formellement telle — c'est-à-dire de la prière assumée par l'Eglise hiérarchique — pose et effectue les sacrements et les sacramentaux, lesquels sont les fontaines mêmes auxquelles vient puiser le peuple chrétien et qui agissent respectivement ex opere operato et ex opere operantis Ecclesiae, pour le profit de ce prêtre, mais aussi pour celui de l'Eglise tout entière; efficience dont n'est pas capable la prière privée, et qui, pour cette raison, a vraiment quelque chose de moins.

de moyen de ces sacrements et où il n'est pas empêché, sans faute de sa part, de les recevoir. Sous peine de se couper des sources mêmes de la grâce et de la sainteté, le chrétien doit donc participer personnellement à la liturgie de l'Eglise (pour l'Eucharistie, dans une mesure que détermine l'Eglise hiérarchique). Comment en serait-il autrement? Le Seigneur a dressé la table et préparé le repas, pour les siens. *Quia parata sunt omnia.* S'ils restent, dédaigneusement, à l'écart, tôt ou tard, c'est toute grâce et c'est toute prière privée elle-même qui se flétrira, dans le désert de leur cœur. Participation à la liturgie dont on leur fera comprendre qu'elle est une affirmation vécue de la souveraineté de la grâce divine. Quoi qu'en aient dit certains théologiens protestants, l'institution sacramentaire, loin d'aliéner la grâce aux mains des hommes, consacre son indépendance absolue : aller boire aux sacrements, c'est confesser que la grâce et la vie de prière, même sous ses formes les plus humbles, est le fruit non pas de nos efforts (*ex opere operantis*), mais de l'histoire du salut, du Christ qui est mort pour nous et qui continue à s'offrir, pour nous, sur l'autel.

Notamment, pour ce qui regarde la participation des laïques à la liturgie de la messe, cette participation doit être active non seulement par l'activité de l'attention et du cœur, mais par l'assistance corporelle au sacrifice. On peut donc dire qu'est requise une participation active extérieurement manifestée. Mais faut-il que celle-ci prenne une forme plus précise encore : offrande, par les fidèles, des oblats, du pain et du vin, matière du sacrifice, réponse aux appels du prêtre « comme s'ils dialoguaient avec lui »? L'encyclique *Mediator Dei,* on le sait, a rappelé en des termes très appuyés, que le rite d'immolation rendant présent sur l'autel le sacrifice n'était en aucune mesure accompli par les fidèles; seul le prêtre pose le signe efficace du sacrifice du Seigneur; pouvoir qu'il tient de son caractère sacerdotal, et que le laïque ne partage à aucun degré. Cette circonstance nous permet de comprendre pourquoi l'Eglise ne veut pas *imposer* aux fidèles, par manière d'obligation stricte, ni le dialogue ni la présentation des oblats; une telle obligation ne donnerait-elle pas à penser que leur concours est nécessaire à la position du rite efficace, à la constitution de l'eucharistie en signe et source de grâce et de sainteté? Mais par ailleurs, l'encyclique rappelle qu'en un sens vrai, le peuple offre, lui aussi, par le prêtre et même avec lui; offrande d'eux-mêmes mais également du Seigneur, de la divine victime dont la consécration a effectué la présence : « ... sed et plebs tua sancta... offerimus... hostiam puram... ». De cette participation du peuple à l'offrande, l'Eglise, sans la prescrire, souhaite l'expression extérieure et sensible, sur des modes divers dûment approuvés, dont le moindre sera la réponse du peuple aux appels du célébrant. Souhait auquel on peut assigner un double fondement théologique. Puisque la participation du peuple est réelle, puis-

qu'avec le prêtre, il offre vraiment, il convient que son offrande s'énonce extérieurement, qu'à la visibilité du geste rituel posé par le prêtre s'associe la visibilité de l'oblation faite par les fidèles; ainsi est manifestée sensiblement l'unité de l'Eglise, l'étroite union que compose la hiérarchie et le peuple chrétien. Car, autant faut-il souligner la distinction de la hiérarchie et des fidèles (nonobstant leur caractère baptismal, ceux-ci n'ont point part aux pouvoirs proprement hiérarchiques), autant il importe de les saisir dans leur unité organique, « membres d'un même organisme, qui agit comme un seul être vivant... c'est dans cette unité que l'Eglise prie, offre, se sacrifie [28] »; cette unité doit prendre conscience d'elle-même; comment le pourrait-elle mieux qu'en s'exprimant sensiblement dans le culte, qu'en mêlant, dans la messe, les deux voix de la hiérarchie et des fidèles en une commune supplication? — Au surplus, l'oblation visible faite par le peuple chrétien fortifie en quelque mesure l'efficacité sacramentelle. Sans doute, elle n'entre pas dans la constitution du sacrement : nous l'avons dit, les éléments essentiels de celui-ci sont posés par le prêtre seul, dans l'acte de la consécration; mais les répons du peuple, répons proprement liturgiques, composent avec les appels du prêtre qui les suscitent une sorte d'unité rituelle; répons et appels pris ensemble forment d'authentiques sacramentaux. D'où l'on peut dire que le signe sacramentel essentiel reçoit d'eux une plénitude accidentelle qui augmente son efficience *ex opere operantis Ecclesiae,* qui en fait une source plus abondante de grâce.

On hésitera à invoquer cette seconde raison théologique dans la question de la participation des fidèles à la *messe solennelle.* L'Eglise souhaite qu'ils prennent part, au moins quelquefois, aux solennités du culte eucharistique; participation active extérieure dont la forme la plus haute sera l'exécution, par le peuple, du chant grégorien. Pour fonder cette demande, on pourrait être tenté de recourir à la considération que nous venons de faire valoir. On dirait : c'est dans la messe solennelle que l'œuvre du salut — *opus salutiferum Christi* — reçoit sa narration, son exposition, son symbolisme le plus complet : elle a ses rites propres, que n'a point la messe simplement lue, et à ces rites mêmes qu'elle a en commun avec celle-ci (ou du moins à certains d'entre eux), elle donne une expression plus visible, plus audible, plus cérémonielle. Or, là où est le symbole, là se trouve représentée — au sens de rendue présente — l'œuvre symbolisée, et la mesure de la présence de l'œuvre est à la mesure de la plénitude du symbole. La messe solennelle, conclurait-on, constitue donc une source surabondante de la grâce; et l'on comprend que l'Eglise convie le peuple à y

28. Pie XII, *Discours du 22 septembre 1956 aux Congressistes d'Assise,* dans *La Maison-Dieu,* 47-48, 1956, pp. 332, 333, cité par A. G. Martimort, *L'Eglise en prière,* p. 8, n. 3.

participer activement, précisément comme au foyer d'où rayonne souverainement l'esprit de sainteté. Mais l'argument n'est-il pas très contestable? Les rites propres à la messe solennelle — le chant, les encensements, les cérémonies — peuvent-ils être considérés comme des signes, comme des symboles du mystère du salut? Et les rites communs, pour recevoir, dans la messe solennelle, une expression plus sonore et, si l'on ose dire, plus spectaculaire, en acquièrent-ils, pour autant, une efficacité plus grande *ex opere operantis Ecclesiae*?

Nous verrons plus loin que le vrai fondement de l'invitation de l'Eglise à la participation à la messe solennelle est à situer ailleurs. Mais dès maintenant nous pouvons faire une remarque qui a son prix : de ce que l'Eglise émet le souhait de voir les fidèles prendre part aux solennités du culte eucharistique, nous nous garderons de conclure que la messe lue ne soit qu'une tolérance : concession faite, à regret, à des fidèles peu fervents ou trop pressés; comme s'il était désirable que la messe fût toujours solennisée; mais bien des fidèles n'apprécient pas ses lenteurs, et l'Eglise s'accommoderait de leur piété défaillante. La vérité est tout autre. L'abondance et la luxuriance du symbolisme se recommande — peut-être — des raisons qu'on faisait valoir plus haut; mais sa sobriété a, elle aussi, et ici, très certainement — sa justification religieuse et chrétienne. Dieu n'est-il pas mystère et transcendance absolue, l'au-delà de toutes les figures et de toutes les formes, qu'on ne vise jamais aussi bien qu'à travers une certaine pauvreté, et qui ne se donne que dans la nuit? Dans le dépouillement, au moins relatif, des signes — dépouillement caractéristique de la messe lue — voyons donc une sorte de confession, pleine de respect, de la grandeur ineffable. Ou bien, disons, si l'on veut, que le dépouillement du symbole est lui-même éminemment symbolique : il signifie l'inadéquation de tous les signes. Et Dieu n'est pas que ténèbres, il est silence. Expressive simplicité, irremplaçable, des messes basses : messes de l'aube, dans les oratoires de nos villes encore endormies; messes du soir, calmement dialoguées après les fatigues du jour, dans le recueillement des âmes qui s'apaisent et que n'importunent pas, de là-haut, les ronflantes pédales de l'organiste.

2) Source sacramentelle, nous venons de le voir, la participation du chrétien à la liturgie est, de surcroît, ce qu'on peut appeler une *source intentionnelle* de sa sanctification. Nous voulons dire par là qu'elle enrichit, à la manière d'un enseignement vécu, les connaissances, les « intentions »[29] du chrétien. Déroulons le cycle complet de l'année liturgique : nous y trouvons racontée toute l'histoire du salut, tout le mystère du Christ Rédempteur, depuis ses approches (l'Avent) jus-

29. Ce mot est pris dans le sens des théologiens scolastiques et notamment de saint Thomas : « verum est intentio quaedam quasi in mente existens » (*De Malo*, q. 6, art. un., ad 12; q. 16, a. 8, ad 10; *De Verit.*, q. 10, a. 8, c).

qu'à sa consommation céleste : nourriture surabondante de l'esprit, qui le fortifie dans sa participation à la vie divine, qui assure sa croissance en sainteté. « Qui me voit, voit le Père » : en entrant dans l'intelligence du Christ, le chrétien entre aussi dans celle du Père, et devient parfait comme le Père céleste est parfait.

Dira-t-on que cet enseignement du chrétien par la liturgie — dont nous avons déjà reconnu la non-nécessité absolue — se justifie aujourd'hui moins qu'autrefois, moins qu'au Moyen Age, par exemple, où les chrétiens illettrés ne pouvaient guère s'instruire de la doctrine du salut qu'aux pompes de leurs cathédrales? A présent, en ces temps des études bibliques renaissantes, la lecture de l'Ecriture Sainte et ses commentaires théologiques en de multiples cénacles, les éclaireraient sur les mystères de la foi, leur en donneraient une connaissance conceptuellement plus précise, et remplaceraient avantageusement les leçons, forcément approximatives, du symbolisme liturgique? La vérité est que ces deux sources intentionnelles, loin de s'exclure, s'appellent et se conjuguent, pour le plus grand bien du chrétien. Sans doute, nous nous souviendrons ici aussi qu'une certaine sobriété est hautement désirable : ce n'est pas l'abondance de science qui rassasie l'âme, mais le goût et la saveur intérieure. Cela signifie qu'au moment précis de la prière privée, l'esprit ne s'encombrera pas d'un excès de symboles et de notions, même chrétiennes. Mais pour les approches de la prière, et pour ses préparations, les deux sources de l'Ecriture (théologiquement interprétée) et de la liturgie confluront en un même fleuve nourricier. Ne renvoient-elles pas l'une à l'autre? A la lecture de l'Ecriture, le chrétien découvre le mystère de l'union des hommes dans le Christ, mystère du corps mystique, et l'exigence de l'hommage communautaire et liturgique que ce corps doit rendre à Dieu; et dans la participation à la liturgie, — à une liturgie toute pétrie de données bibliques — il éveille en soi le désir de s'éclairer sur l'Ecriture Sainte, et d'en acquérir l'intelligence, sans laquelle la liturgie ne lui révélera pas ses secrets.

Source doctrinale, la liturgie, au surplus — toujours dans la ligne de l'enrichissement intentionnel — est norme excellente de la *forme* de notre prière privée (et par là encore principe de sainteté). Non seulement elle nous apporte un contenu, mais elle dessine une figure et un type exemplaire, auquel la prière privée serait bien inspirée de se conformer. Elle présente deux équilibres étonnants : l'équilibre de la pensée et de l'émotion, de la richesse doctrinale et de la vie affective; et l'équilibre de la nature et de la culture : l'homme tel qu'il est, énigmatique tissu de grandeur et de servitude, et l'homme tel qu'il s'est transformé par son travail le meilleur : tout l'apport de l'art plastique, pictural et sonore. Ici, nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage

de Romano Guardini, *L'esprit de la liturgie* [30], où cette valeur éducative de la liturgie est remarquablement mise en lumière.

Mais nous ne pouvons dissimuler certaines réserves que l'on entend aujourd'hui, ici et là. La participation à la liturgie, source intentionnelle de sainteté? Oui, sans doute, si l'on considère la liturgie dans sa substance; mais considérée dans certaines formes historiques, et archaïques, dont elle s'enveloppe, ne fait-elle pas penser quelquefois à un lit de torrent desséché et caillouteux? « Ensemble démantelé et qui le sera toujours davantage [31] ». Et l'on ne s'en prend pas, ici, particulièrement à la langue latine qui lui sert de véhicule : comme s'il suffirait de traduire en nos langues modernes la liturgie romaine, telle qu'elle est, pour lui rendre, auprès des fidèles, vigueur et efficacité. Au reste, en traduction, « dans notre langue de tous les jours, dans la langue moderne et décolorée de nos journaux », que reste-t-il du langage majestueux des oraisons de nos messes dominicales? Le souhait d'une rénovation porte plus loin : ce qu'il faudrait, estime-t-on, c'est transformer et simplifier l'aspect cérémoniel du culte chrétien. Car, il y a lieu de distinguer, dans le culte, le symbolisme et la cérémonie. Symbolisme : tout ce qui raconte, par des mots ou par des gestes rituels, les divers mystères du Christ et de l'histoire du salut; tout cela, substance de la liturgie, est à conserver intact; tout cela est la source pure où s'abreuvera toujours la piété du peuple chrétien. Cérémonie : qu'on ouvre, par exemple, le *Caeremoniale episcoporum*; on y voit comment, à la messe solennelle, l'évêque doit se laisser revêtir, par le diacre, des ornements sacrés (l. I, c. 9) et comment six autres « ministres » lui présenteront, tour à tour, la crosse, la mitre, le gremial, l'encensoir... (l. I, c. 11) ; ici nous sommes renvoyés à « un festival de cour, devant Dieu et sa cour céleste », à une « image du monde d'ordre cérémoniel », d'un monde qui était « aussi bien celui du prince que du prêtre [32] ». En faisant cette remarque, on n'entend pas dire que la liturgie s'est laissée corrompre au cours des temps; après tout, pour être profanes dans leur origine, ces éléments cérémoniels ne sont point mauvais en eux-mêmes; au surplus, impossible à la liturgie d'é-

30. R. Guardini, *L'Esprit de la liturgie,* Paris, 1930.

31. H. Urs von Balthasar, *Liturgie et respect,* dans *Christus, Cahiers Spirituels,* 28, 1960, p. 483. La réserve que nous exprimons, dans notre texte, est précisément empruntée à cet article. Nous la reproduisons dans son esprit, sinon dans sa lettre, telle que nous l'avons comprise. Mais l'intention majeure de l'article vise un autre objet, qui n'a rien à voir, immédiatement, avec notre propos.

32. *Ibid.* Cependant, dans son texte, l'auteur ne fait pas lui-même l'application de ces mots au cérémonial des évêques. Mais chez un autre écrivain, nous lisons : « Quelle valeur cultuelle reconnaître à l'étrange cérémonie de l'évêque se vêtant et se dévêtant, dans un profond silence, sous les yeux de l'assistance totalement inoccupée...? » (H. Schmidt, S. J., *Dangers et possibilités de la liturgie dans la société moderne,* dans *Les Questions liturgiques et paroissiales,* t. 41, 1960, p. 341; traduction de l'article *Gefahren und Möglichkeiten für den religiösen Kult in der modernen Gesellschaft,* paru dans l'ouvrage de M. Schmaus-K. Forster, *Der Kult und der heutige Mensch,* Munich, 1961, pp. 283-298).

viter toute cérémonie; enfin, la liturgie devra toujours marquer, entre le simple prêtre et l'évêque, les deux degrés de leur dignité; ce faisant, elle racontera l'histoire du salut et le mystère de l'Eglise chrétienne, pour laquelle le Seigneur a voulu la distinction des prêtres et des évêques. Il n'en reste pas moins qu'une bonne partie du cérémonial, ne reflétant plus les structures de nos sociétés d'aujourd'hui, échappe totalement à l'intelligence de nos chrétiens; et elle y échappe sans dommage, puisque, comme nous l'avons dit, elle n'a rien à voir avec le symbolisme proprement dit. La rénovation de la liturgie fera donc l'économie d'un cérémonial suranné [33].

Il ne nous est pas possible d'examiner ici le bien-fondé de ces réserves. Demandons-nous seulement si l'aspect cérémoniel de la liturgie — en supposant même qu'historiquement, il tire pour une part ses origines de structures sociales constantiniennes, byzantines ou carolingiennes — ne renvoie pas, plus profondément, à la constitution divine de l'Eglise, intelligible à la lumière de la Parole de Dieu; et si, dans ces conditions, il ne reste pas accessible à tout chrétien suffisamment éclairé sur la vraie nature de la communauté ecclésiale. Reste que les souhaits qu'on vient de lire énonceraient le principe valable de toute simplification liturgique : pour constituer un culte vivant et source de vie, la liturgie se devra de ne jamais chercher autre chose, dans ses formes rituelles, que l'expression et la narration de l'histoire du salut.

2. *Incorporation de la sainteté chrétienne.*

La participation à la liturgie *source* de la sainteté. Mais ce mot épuise-t-il tous les rapports de la liturgie à la sanctification? Maritain dit de la liturgie qu'elle *manifeste* la contemplation de l'Eglise, les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit [34]. Nous préférons le mot d'incorporation. Assurément, la participation à la liturgie ne constitue pas, pour le chrétien, la totalité du *corps* qu'il peut donner à l'âme de sa sainteté; celle-ci s'exprimera par un zèle actif au service du Christ, par un rayonnement apostolique, dans toute la mesure où le chrétien laïc tient de son baptême une vocation à l'apostolat. Mais elle s'exprimera aussi, et sans doute même avant tout, par un hommage de tout lui-même à son créateur : amour de Dieu, formé et nourri en son intériorité, en son cœur, il cherchera spontanément, parce qu'il est un amour d'homme, à se donner un corps expressif, à traduire humainement, et donc aussi corporellement, l'adoration qui le prosterne devant Dieu : il lui fera lever des mains suppliantes, il le mettra à genoux. Mais pourquoi l'unira-t-il à la liturgie, pourquoi lui fera-t-il

33. M. A. Martimort formule lui aussi, discrètement, le souhait de certaines simplifications en ce qui concerne les vêtements liturgiques. Cfr *L'Eglise en prière*, p. 109.

34. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 21.

donner à son adoration la forme du culte public, social et hiérarchique, de l'Eglise? Il n'est ici que d'invoquer un caractère essentiel de la sainteté chrétienne, que nous n'avons sans doute que trop tardé à mettre en valeur : sainteté éminemment personnelle, elle est aussi une sainteté de *membre*. L'homme qui prie se relie à la grande fraternité humaine présente devant Dieu; et le chrétien plus encore, — lui qui sait ou qui doit savoir qu'il ne forme avec ses frères qu'un seul esprit et qu'un seul corps, unifié visiblement dans la grande communauté hiérarchique, — présentera à Dieu un hommage qui sera l'expression de sa condition de membre et le culte du corps mystique tout entier. La grâce du Christ le presse d'insérer sa prière dans la grande prière publique, et notamment dans la messe — la messe de nos grandes villes où l'on voit souvent confondues, en une même adoration, toutes les différences de races et de rang social, où s'exprime le cœur de l'Una Sancta.

A ceux qui ont charge d'âme, incombe donc le devoir de faire reconnaître aux chrétiens cette vocation au culte public et hiérarchique. Ils leur disaient déjà : participez à la liturgie, parce qu'elle est la source obligée de votre sanctification personnelle. Mais ils ont à leur dire, de surcroît : unissez-vous à tous les chrétiens dans la messe, parce que c'est là que vous donnerez à Dieu le témoignage extérieur d'adoration que vous lui devez au titre de membres du Christ mystique. Et que cette messe — c'est un souhait — soit, quelquefois au moins, la messe solennelle, celle qui prend les formes de la célébration joyeuse, où le chrétien *chante* sa louange et sa reconnaissance à Dieu : mémorial de la mort du Seigneur, la messe est aussi la célébration de sa pâque, de son « transitus », de son passage, c'est-à-dire de sa mort, sans doute, mais d'une mort qui se transforme, par la puissance de l'Esprit, en résurrection et en glorification. Glorification pour lui-même, et déjà pour vous aussi, qui êtes ressuscités avec lui. La messe solennelle rassemble les chrétiens dans la fête de la reconnaissance. Comme des enfants, passés à l'âge adulte, n'honorent bien leur père qu'ils veulent célébrer, qu'en se réunissant à nouveau sous le toit familial, dans le sentiment de leur enfance retrouvée.

Nous avons ainsi achevé la tâche que nous nous étions assignée : déterminer les rapports respectifs des deux régimes de prière à la sainteté chrétienne. Après cela, prononcerons-nous un jugement de valeur sur chacun d'entre eux, dirons-nous que l'un l'emporte sur l'autre? On lit dans l'encyclique *Mediator Dei* : « Sans aucun doute, la prière liturgique, invocation publique de l'épouse insigne de Jésus-

35. « Procul dubio, liturgica precatio, cum publica sit inclitae Iesu Christi sponsae supplicatio, privatis precibus potiore excellentia praestat. » (Encycl. *Mediator Dei, N.R.Th.*, 1948, p. 180).

Christ, l'emporte en excellence sur les prières privées [35]... » Si le texte désigne par « prière liturgique » non pas la participation d'un chrétien déterminé à la liturgie, mais la liturgie elle-même, comme culte intégral du Christ et de l'Eglise, ce jugement n'a nul besoin de laborieuse justification : nous l'avons dit, la supériorité de la liturgie, ainsi comprise, sur le régime de la prière privée ne peut faire question un seul instant. Mais peut-être le texte vise-t-il la participation à la liturgie. Et dans ce cas, voici les réflexions qu'il appelle. De même que la participation à la liturgie s'associe à la prière privée pour composer avec elle une seule âme de la sainteté, de même la prière privée participe aux deux caractères propres de la participation à la liturgie : elle aussi, elle est à la fois et incorporation et source de la perfection chrétienne. Incorporation : car, nous l'avons vu, la prière privée se donne spontanément un corps expressif ; pour peu qu'elle soit profonde, elle dicte à notre corps lui-même un comportement respectueux devant Dieu ; seulement, ce corps qu'elle se donne ainsi est beaucoup moins riche en valeur figurative et symbolisante du salut, que ne l'est la liturgie ecclésiale : première infériorité du régime de la prière privée par rapport à la participation à la liturgie. Mais la prière privée constitue aussi une *source* de sainteté : en tant qu'elle est une supplication, elle est moins âme de prière, que principe, en quelque sorte extérieur, de perfection : elle ne constitue pas la sainteté, elle la demande humblement, elle l'attend de la bonté divine ; en ce sens, nous pouvons dire qu'elle est une source. Mais précisément, elle est la supplication du seul sujet qui demande ; formellement, elle n'est pas, comme l'est la participation à la liturgie, la demande de l'Eglise elle-même ; elle est donc, en quelque sorte, moins sûre de soi et elle n'obtient pas la grâce *ex opere operantis Ecclesiae* : seconde raison de la déclarer inférieure à la participation à la liturgie. Mais tout cela ne lui enlève pas les mérites que nous lui avons reconnus plus haut. Maritain dit à son propos : Contemplation sur les chemins. « Le grand besoin de notre âge, en ce qui concerne la vie spirituelle, est de mettre la contemplation sur les chemins [36] ». Mais on pourrait ajouter : prière du bureau et de l'atelier, du travail et des loisirs, de la maison et des voyages, prière, aussi, de ceux qui, de par leur « ignorance invincible » n'adhèrent pas au christianisme institutionnel et que, en attendant mieux, ne découragera pas le missionnaire. Prière qui demande seulement l'attention du cœur et qui ne se dissipe pas au contact fraternel des hommes.

Louvain L. MALEVEZ, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

36. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 78.

L'Ambassade de Jean-Baptiste

(Matthieu 11, 2-6; Luc 7, 18-23)

III. LA REPONSE DE JESUS

A la question nette et précise posée par Jean, Jésus ne donne pas la réponse claire et explicite qu'elle appelait. Le message dont il charge les envoyés du Baptiste se présente comme un simple résumé de son activité bienfaisante auprès des foules. Réponse apparemment décevante : Jean-Baptiste ne sait-il pas tout cela, et n'est-ce pas justement le bruit des miracles de Jésus qui le détermine à interroger? A y regarder de plus près, on s'aperçoit cependant que Jésus ne s'est pas dérobé, comme il le fait souvent devant des questions de ce genre; son message est chargé d'allusions qui lui donnent sa vraie signification. Le présent paragraphe va nous le montrer; nous laisserons pour le paragraphe suivant le trait final de la réponse de Jésus : « Heureux qui ne se scandalise pas à mon sujet. »

L'essentiel de la réponse de Jésus consiste en une énumération des bienfaits qu'il répand sur les malheureux. Avant d'étudier cette énumération, l'expression employée par Matthieu dans l'introduction de la péricope, « les œuvres du Christ », doit retenir notre attention.

1. Les œuvres du Christ.

a) Première remarque, toute générale : soucieux d'éclairer son lecteur sur le sens des paroles qu'il rapporte, Matthieu introduit volontiers dans son texte des indications explicites qui suppriment toute équivoque. Ces indications se placent parfois en finale d'un épisode : c'est ainsi qu'après la mise en garde contre le levain des Pharisiens (Mt 16, 5-11 = Mc 8, 14-21), l'évangéliste explique que cette parole vise la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens (Mt 16, 12); après la déclaration de Jésus affirmant qu'Elie est déjà revenu (Mt 17, 9-12 = Mc 9, 9-13), il prend pareillement soin de préciser qu'il s'agit de Jean-Baptiste (Mt 17, 13). Très souvent, cette indication est fournie dès l'introduction. Marc et Luc citent une sentence assez mystérieuse : « C'est une bonne chose que le sel; mais si le sel perd sa saveur, avec quoi, le salera-t-on? » (Lc 14, 34; Mc 9, 50); Matthieu change le début, et tout devient clair : « Vous êtes le sel de la terre; si le sel perd sa saveur, avec quoi le salera-t-on? » (Mt 5, 13) [70]. Même

70. Voir notre ouvrage sur *Les Béatitudes*, 2e éd., t. I, Bruges-Louvain, 1958, pp. 84 et 91-93.

procédé pour introduire les deux petites paraboles de la ville située sur une montagne et de la lampe sur le lampadaire (cfr Mc 4, 21; Lc 8, 18; 11, 33); pour montrer qu'il s'agit des disciples, Matthieu commence par dire : « Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 14) [71]. La parabole de l'aveugle qui guide un aveugle (Lc 6, 39) est précédée de cette phrase éclairante : « Laissez-les (les Pharisiens); ce sont des aveugles qui guident des aveugles » (Mt 15, 14) [72].

b) La première remarque en amène une seconde. Matthieu écrit : « Jean avait appris dans sa prison les œuvres du Christ ». Ce faisant, son intention n'est nullement de nous fournir un renseignement, que Luc ignorerait, sur ce que les disciples de Jean ont pu dire à leur maître au sujet des miracles de Jésus, ou sur l'idée que Jean a dû se faire en entendant ce qu'on lui rapportait; son but est simplement d'aiguiller l'attention du lecteur sur la signification réelle des œuvres énumérées par Jésus au verset qui va suivre : ces œuvres sont celles du Christ. Cette remarque dissipe un faux problème : si Jean reconnaît que les œuvres de Jésus sont celles du Christ, pourquoi l'interroger encore et lui demander s'il est le Christ? L'expression est destinée au lecteur; Matthieu le prépare à comprendre le v.5.

c) Pour ce qui est du sens, tous les exégètes que nous avons consultés sont d'accord pour admettre que, dans l'expression « les œuvres du Christ », le mot « Christ » n'est pas un nom personnel mais un titre : il s'agit non des œuvres que (Jésus-)Christ opère, mais des œuvres qui font reconnaître le Messie [73]. Le vocabulaire de Matthieu impose cette interprétation : le roi Hérode s'enquiert de l'endroit « où doit naître le Christ » (2, 4); après la confession de foi de Pierre, Jésus « enjoint à ses disciples de ne dire à personne qu'il est le Christ » (16, 20 : contre Mc 8, 30 et Lc 9, 21), et dans une autre occasion, il interroge les Pharisiens sur ce qu'ils pensent du « Christ » (Mt 22, 42 par). Dans le discours eschatologique, Jésus met les disciples en garde contre les imposteurs qui viendront en son nom, « en disant : C'est moi » (Mc 13, 5; Lc 21, 8); Matthieu précise : « C'est moi le Christ » (Mt 24, 5) [74]. « Christ » est le titre qui appartient au souverain messianique annoncé par les prophètes : on ne changerait rien à la pensée en réintroduisant le mot hébreu « Messie ».

---

71. Cfr *ibid.*, pp. 84 s.

72. Cfr *ibid.*, pp. 53 s. et 57. Il y aurait bien d'autres exemples à signaler; contentons-nous de conseiller la comparaison de Mt 10, 17. 26; 11, 20; 12, 23 avec les passages parallèles.

73. « Ailleurs dans son récit, Matthieu appelle toujours Jésus par son nom propre; s'il écrit ici τοῦ Χριστοῦ, cela s'explique, comme en 1, 18, par l'intention de dire, brièvement et fortement, que les actions dont il s'agit le désignent comme le Messie » : Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Kommentar zum N.T., 1), 4e éd., Leipzig-Erlangen, 1922, p. 418.

74. Nous attribuons le même sens au mot « Christ » en Mt 1, 1 (à côté de « Fils de David »); 1, 16. 17. 18 (cfr Zahn, note précédente); 16, 16 (21 vl); 23, 10; 24, 23; 26, 63. 68; 27, 17. 22.

d) Le P. Lagrange note que le mot « œuvres » devrait se traduire ici « *gesta* plutôt que *opera* »[75]; il s'agit d'actions rendant témoignage à celui qui les pose. Matthieu reprend le mot un peu plus loin : « La Sagesse a été justifiée par ses œuvres » (11, 19); entendez : ses œuvres attestent qu'elle est vraiment la Sagesse et obligent à lui rendre justice. On pourrait rapprocher l'expression qui nous occupe de celle de Paul écrivant aux Corinthiens : « Les traits distinctifs de l'apôtre, je les ai opérés (κατειργάσθη) parmi vous » (2 Co 12, 12)[76]. Jean emploie dans le même sens le mot ἔργα : « Les œuvres que je fais témoignent à mon sujet que c'est le Père qui m'a envoyé » (5, 36), « Les œuvres que je fais au nom de mon Père, ce sont elles qui rendent témoignage à mon sujet » (10, 25). En parlant des « œuvres du Christ », Matthieu invite à considérer les actions de Jésus comme des actions spécifiquement messianiques, des œuvres qui manifestent qu'il est le Christ.

e) L'idée que les miracles de Jésus, ou du moins certains d'entre eux, ont une portée proprement messianique permettrait peut-être de donner toute sa valeur à un autre passage du premier évangile[77]. Lors de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et dans le Temple, Matthieu, et lui seul, a pris soin de signaler une série de guérisons : « Alors des aveugles et des estropiés s'approchèrent de lui, dans le Temple, et il les guérit » (21, 14). En même temps, toujours le seul, Matthieu note que « des enfants criaient dans le Temple et disaient : Hosanna au Fils de David! » (v. 15; cfr v. 9, également propre à Matthieu). Est-ce par hasard que, guérissant des aveugles et des estropiés dans le Temple, Jésus est en même temps acclamé comme « Fils de David », autre appellation messianique? On doit plutôt penser que, soulignant les deux traits à la fois, Matthieu établit un rapport entre eux : par les guérisons miraculeuses qu'il opère, Jésus se manifeste comme le Messie.

Résumons-nous. En plaçant l'expression « les œuvres du Christ » dans l'introduction de la péricope, Matthieu suggère discrètement l'interprétation qu'il faut donner à l'épisode, concrètement à la réponse de Jésus : les bienfaits énumérés au v. 5 sont l'accomplissement d'une activité typiquement messianique : en guérissant les malades et en annonçant la Bonne Nouvelle aux pauvres, Jésus se manifeste comme étant le Christ, le Messie.

---

75. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu* (Etudes Bibliques), 3e éd., Paris, 1927, p. 218.

76. Cfr 1 Co 9, 2 : « C'est vous qui, dans le Seigneur, êtes le sceau de mon apostolat. »

77. Nous en avons fait un commentaire : *L'entrée de Jésus à Jérusalem dans le récit de saint Matthieu (XXI, 1-17)*, dans *Lumière et Vie* (Suppl. de *Paroisse et Liturgie*), n° 48, avril 1960, pp. 1-8.

Il nous reste à nous demander si tel est bien le sens du message que Jésus lui-même fait porter à Jean-Baptiste.

2. Les bienfaits messianiques.

> Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez :
> les aveugles recouvrent la vue
> et les estropiés marchent,
> les lépreux sont purifiés
> et les sourds entendent,
> les morts se lèvent
> et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres (Mt 11, 4-5).

a) Au lecteur du premier évangile, cette énumération rappelle d'abord que différents faits de ce genre lui ont déjà été rapportés. Des aveugles, on a vu Jésus en guérir deux en Mt 9, 27-31. Il n'a pas été question « d'estropiés », mais il y a le cas du paralytique auquel Jésus a dit « Lève-toi et marche » (9, 1-8) [78]. « Les lépreux sont purifiés » évoque le lépreux de 8, 1-4. « Les sourds (κωφοί) entendent » : pas d'exemple de miracle de ce genre chez Matthieu (cfr Mc 7, 32, 37; 9, 25), pour la bonne raison qu'il donne habituellement à κωφός le sens de « muet » (Mt 9, 32-33; 12, 22; 15, 31-32; cfr Lc 1, 22; 11, 14) [79]. Une résurrection a été racontée en Mt 9, 23-26, celle de la fille de Jaïre. « La Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres » rappelle plus particulièrement les Béatitudes (5, 3 ss).

Chez Luc, la situation est un peu différente. Il a raconté la purification du lépreux (5, 12-16), la guérison du paralytique (5, 17-26), la résurrection du fils de la veuve de Naïm (7, 11-17), et il a rapporté les Béatitudes (6, 20 ss); mais il n'a été question ni de κωφοί, ni d'aveugles. Une notice générale supplée à ce qui manque : « A ce moment-là, il guérit beaucoup de gens de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et rendit le don de la vue à beaucoup d'aveugles » (7, 21). Addition très significative, attestant le souci de montrer que Jésus a réellement accompli toutes les œuvres qu'il mentionne dans sa réponse [80].

---

78. « Paralytiques » et « estropiés » sont mentionnés ensemble en Ac 8, 7. Décrits comme des infirmes incapables de marcher (cfr Mt 15, 30-31; Ac 3, 2; 14, 8), les χωλοί sont des « impotents » ou des « estropiés », non des « boiteux », comme on les appelle souvent dans les traductions françaises.

79. Κωφός qualifie un homme dont les sens sont émoussés. Dans le N.T., il ne s'applique qu'aux sourds ou aux muets (ou aux sourds-muets); ailleurs, il s'applique aussi à quelqu'un dont la vue est mauvaise, et métaphoriquement, à un individu stupide et sans intelligence.

80. L'insistance de Luc n'est pas sans inconvénient : elle risque de concentrer l'attention trop uniquement sur l'aspect prodigieux et merveilleux de l'activité de Jésus, montrant simplement en lui « l'homme accrédité par Dieu » (Ac 2, 22). En réalité, le signe auquel Jean pourra reconnaître la messianité de Jésus se trouve moins dans les miracles eux-mêmes que dans la manière dont Jésus les présente dans ce message qu'il fait porter au précurseur. Il ne faudrait pour-

b) On ne saurait pourtant s'en tenir à ce point de vue; il ne suffit pas que les faits mentionnés soient réels pour que Jean puisse y trouver la réponse à sa question. Les prophètes d'autrefois ont, eux aussi, opéré des miracles, sans être pour autant « celui qui vient ». Il ne suffit pas de dire que ces miracles montrent en Jésus « un homme accrédité par Dieu » (Ac 2, 22), attestent que « Dieu était avec lui » (10, 38); ce ne serait pas encore répondre à la question de savoir s'il est « celui qui vient ».

Le style du message de Jésus n'est d'ailleurs pas celui d'un simple compte rendu des faits; l'énumération des merveilles qui se produisent évoque plutôt un genre lyrique [81], semblable à celui des hymnes d'action de grâces, ou des chants de victoire. Ajoutons que, comme résumé de l'activité de Jésus, il néglige une des œuvres les plus fortement accentuées par les récits : les expulsions de démons [82].

Il faut donc chercher autre chose. L'unanimité des exégètes tend à faire penser que le sous-entendu de la réponse de Jésus est particulièrement manifeste : elle fait allusion aux prophéties du Livre d'Isaïe [83]. Allusion seulement, car il ne s'agit pas d'une citation pro-

---

tant pas conclure de cette remarque que Luc ne s'intéresse qu'au côté merveilleux; dans le contexte général de son évangile, les miracles ont une signification plus profonde : ils apparaissent comme le signe auquel on doit reconnaître que le temps du salut est inauguré. Voir H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie, 17), 3e éd., Tubingue, 1960, pp. 178-180.

81. Cfr C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord,* Oxford, 1925, p. 117.

82. Cfr Mt 4, 24; 8, 16. 28-33; 9, 32-34; 10, 1, 8; Lc 4, 33-36. 41; 6, 18; 7, 21. A noter que, dans ce dernier verset, liste des miracles opérés en présence des envoyés de Jean, il est question de la guérison de possédés, alors qu'ils ne sont pas mentionnés dans le message de Jésus, v. 22, et qu'à l'inverse il n'est rien dit de la guérison de sourds, alors que le v. 22 en parle. Loisy en conclut que les sourds du v. 22 doivent être identifiés aux possédés du v. 21; pour appuyer cette explication, il renvoie à Lc 11, 14, où il s'agit d'un homme possédé par un démon muet (κωφός): *Les Evangiles synoptiques,* I, p. 662. Cette hypothèse n'a d'autre fondement que le présupposé d'un parallélisme rigoureux entre le v. 21 et le v. 22; elle impose à Luc des exigences qui semblent fort étrangères à sa pensée.

83. Il existe bien dans le judaïsme un thème liant le bonheur de l'ère messianique à la disparition de toutes les infirmités et de toutes les maladies : voir les textes groupés dans H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. I. *Das Evangelium nach Matthäus,* Munich, 1922, pp. 593-596. Différents textes bibliques sont cités, empruntés notamment aux récits de l'Exode; le parallélisme ne se précise que là où les traditions rabbiniques s'appuient sur Is 35, 5-6. — A signaler aussi l'existence de parallèles mandéens; il serait fort téméraire de les faire dépendre d'une tradition indépendante des récits évangéliques : cfr R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* p. 22, n. 2; G. Friedrich, *Theol. Wörterb. zum N.T.,* II, p. 715, n. 103. — Enfin A. Plummer estime que « la réponse du Christ ressemble à celle de Tarquin le Superbe à son fils Sextus, à Gabies » (*St. Matthew,* p. 160). Les souvenirs du distingué scholar sont assez vagues. Sextus, s'étant rendu maître de Gabies, avait envoyé un messager à son père, à Rome, pour lui demander des instructions. N'osant se fier au messager, Tarquin l'entraîne dans son jardin et, tout en se promenant, il décapite avec une baguette les pavots les plus élevés; n'obtenant pas de réponse, le messager s'en retourne et

prement dite; de plus l'allusion vise un ensemble de textes, non un passage bien déterminé. Précisons encore que l'allusion est reconnaissable grâce à deux indices complémentaires, qu'il importe de ne pas isoler l'un de l'autre : d'une part, l'emploi de termes caractéristiques empruntés à Isaïe; d'autre part, l'utilisation du procédé de l'énumération tel qu'on le trouve chez Isaïe lorsqu'il parle des bienfaits de l'ère messianique. Il y a donc lieu de faire des rapprochements de détail, sans oublier cependant la parenté fondamentale qui se trouve dans la manière de décrire les temps messianiques au moyen *d'une série* de traits décrivant le soulagement éprouvé par tous ceux qui souffrent.

c) Dans les signes énumérés par Jésus, l'élément le plus typique, celui qui attire immédiatement l'attention, est le dernier terme de la série : πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, « la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ». Sa position finale le met naturellement en relief, comme le trait le plus important, ou le plus général, celui qui résume tous les autres [84]. Il se distingue aussi des autres en ce qu'il ne désigne pas une activité spécifiquement miraculeuse; sa présence, surtout à cet endroit, ne manque pas de surprendre. Le verbe employé, εὐαγγελίζομαι, est familier à Luc et à Paul, mais il ne se rencontre qu'ici chez Matthieu, jamais chez Marc [85]. Par elle-même d'ailleurs l'expression est fort caractéristique; elle ne revient qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans le passage d'Is 61, 1-2 lu par Jésus, d'après Lc 4, 18, lors de sa prédication inaugurale à la synagogue de

---

raconte à Sextus l'attitude de son père : le jeune homme comprend parfaitement la consigne. Tite-Live, qui rapporte cette histoire (I, 54, 6-8), ne fait que répéter une vieille anecdote : la ruse attribuée à Tarquin se rencontre déjà dans une notice d'Hérodote (V, 92, 6) relative à Thrasybule de Milet, recevant un messager de Périandre de Corinthe (les rôles sont intervertis dans le récit d'Aristote; Denys d'Halicarnasse a noté la ressemblance et a supposé que Tarquin imitait Thrasybule). L'anecdote est suggestive, mais on avouera que la ressemblance avec l'évangile reste lointaine.

84. Quelques copistes ont changé l'ordre des termes : ils citent d'abord l'évangélisation des pauvres, ensuite la résurrection des morts. Retouche attribuable, semble-t-il, au sentiment que le dernier signe de l'énumération doit aussi être le plus considérable : ressusciter les morts est plus extraordinaire qu'annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Faut-il accepter ce point de vue et, en maintenant l'ordonnance traditionnelle, conclure que l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres constitue le signe messianique par excellence, beaucoup plus important que la guérison des malades et même la résurrection des morts (cfr J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 140)? Explication plausible; mais elle n'est pas la seule à devoir être envisagée. Nous croyons pouvoir en évoquer une autre, celle qui voit dans ce dernier terme un élargissement final : l'intervention bienfaisante de Dieu n'est pas réservée à quelques catégories d'infirmes, y compris certains défunts; elle s'étend à tous ceux qui souffrent, à tous les malheureux, à tous les « pauvres » qui ont besoin du secours divin. Il faudrait aussi noter que l'expression est empruntée au ch. 61 d'Isaïe, alors que la première partie de l'énumération rappelle davantage des passages antérieurs du même livre (surtout le ch. 35).

85. Cfr G. Friedrich, art. εὐαγγελίζομαι, *Theol. Wörterb. zum N. T.*, II (1935), pp. 705-735 (voir pp. 714 s.).

Nazareth. Le texte est cité d'après la LXX ; c'est dans cette version qu'il faut le lire pour que le rapprochement avec le message au Baptiste prenne tout sa valeur [86] ; voici la citation de Lc :

> L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint;
> il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
> proclamer aux captifs la délivrance
> et aux aveugles le recouvrement de la vue,
> rendre la liberté aux opprimés,
> proclamer une année de grâce du Seigneur.

Mentionnée en dernière place dans la réponse de Jésus, l'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres figure à la première place dans l'oracle du Livre d'Isaïe. Le même oracle, au moins dans la version grecque [87], parle aussi du retour des aveugles à la vue : le premier des miracles cités par Jésus. Le fait que le rapprochement se fait plus précisément avec la Bible grecque est significatif : il montre que la tradition chrétienne a conscience de l'allusion à Isaïe et que les chrétiens de langue grecque ont employé spontanément les termes du prophète tels qu'ils les lisaient dans leur Bible [88].

d) A côté de ce passage principal, il faut faire intervenir d'autres prophéties d'Isaïe qui, dans leurs descriptions des temps messianiques, fournissent à la fois des points de contact précis et un même procédé

---

86. Cfr K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XX), Uppsala, 1954, p. 91.

87. On lit dans la Bible grecque :

> L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint;
> il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
> guérir ceux qui sont brisés de cœur,
> proclamer aux captifs la délivrance
> et aux aveugles le recouvrement de la vue,
> annoncer une année de grâce du Seigneur et un jour de rétribution,
> consoler tous les affligés.

Le texte hébreu :

> L'Esprit du Seigneur Yahweh est sur moi, parce que Yahweh m'a oint;
> pour porter la bonne nouvelle aux pauvres il m'a envoyé,
> pour panser ceux qui ont le cœur brisé,
> pour proclamer aux captifs la liberté
> et aux prisonniers l'ouverture de la prison,
> pour proclamer l'année de grâce de Yahweh
> et le jour de vengeance de notre Dieu,
> pour consoler tous les affligés.

Au point de vue de l'évangile, la différence essentielle consiste en ce que, contrairement à l'hébreu (= targum araméen et versions grecques de Symmaque et de Théodotion), la LXX introduit la mention des aveugles à qui la vue est rendue.

88. Le cas est donc différent de celui de Mc 4, 12, où l'allusion à Is 6, 9-10 vise plus précisément le targum araméen; dans le passage parallèle, Matthieu introduit une citation explicite du texte prophétique, en suivant la LXX. Cfr notre ouvrage *Mariage et Divorce dans l'Evangile (Matthieu 19, 3-12 et parallèles)*, Bruges, 1959, p. 180.

littéraire d'énumération. Après Is 61, 1-2, le plus éclairant est Is 35, 5-6 :

> Alors les yeux des aveugles s'ouvriront
> et les oreilles des sourds entendront;
> alors l'estropié bondira comme un cerf
> et la langue des bègues sera claire.

Voilà pour les aveugles, les sourds et les estropiés mentionnés dans le message à Jean-Baptiste. Il est question des morts en Is 26, 19 :

> Les morts ressusciteront
> et ceux qui sont dans les tombeaux se lèveront.

Il faudrait encore citer Is 29, 18-19, parlant de sourds, d'aveugles et de pauvres :

> En ce jour-là les sourds entendront les paroles du livre,
> et les yeux des aveugles qui sont dans les ténèbres et l'obscurité verront;
> les pauvres tressailleront de joie et d'allégresse dans le Seigneur,
> et les hommes sans espérance seront remplis de joie.

Il ne manque que les lépreux. Isaïe n'en parle pas; mais puisque leur guérison est une « purification », on pourrait songer à Is 35, 8 : « Il y aura là un chemin pur, et il sera appelé chemin saint; l'impur n'y passera pas, et il n'y aura pas de chemin impur. » La question est d'ailleurs accessoire; pour que l'allusion soit efficace, il n'est pas nécessaire que tous les termes de la réponse de Jésus soient tirés d'Isaïe; il suffit de quelques traits caractéristiques situés dans un contexte évocateur : l'énumération, ici, des bienfaits qui accompagnent l'arrivée des temps messianiques [89].

---

89. La liste des bénéficiaires de la sollicitude de Jésus devrait être rapprochée de celle des convives du banquet messianique, en Lc 14, 21 : « les pauvres, les infirmes, les aveugles, les estropiés ». Pour ceux qui jouissent des biens de la fortune et de la santé, le moyen le plus sûr d'avoir part au lot de ces privilégiés est d'inviter à leur table « des pauvres, des infirmes, des estropiés, des aveugles » (v. 13). Qumrân fournit des listes semblables, mais c'est en excluant ces malheureux de l'armée eschatologique : « Nul homme boiteux, aveugle, estropié, ou ayant dans sa chair une tare irrémédiable, ou frappé d'une impureté de sa chair : nul de ceux-là n'ira avec eux au combat » (1 QM VII, 4-5), ou en les excluant de l'assemblée : « Que nulle personne frappée de l'une quelconque des impuretés humaines n'entre dans l'Assemblée de Dieu. Et toute personne frappée de ces impuretés, inapte à occuper un poste au milieu de la congrégation, et toute personne frappée dans sa chair, paralysée des pieds ou des mains, boiteuse, aveugle, sourde, muette, ou frappée dans sa chair d'une tare visible aux yeux, ou toute personne âgée qui vacillerait sans pouvoir se tenir ferme au milieu de la congrégation : que ces personnes-là n'entrent pas pour prendre place au milieu de la congrégation des hommes de renom; car les anges de sainteté sont dans leur congrégation » (1 QSa II, 3-9). Au point de vue des gens de Qumrân, les infirmes sont des impurs, indignes de participer à une assemblée sainte; au point de vue de l'évangile, ce sont des malheureux qui méritent plus d'égards que les autres et qui font l'objet de la tendresse compatissante de Dieu.

La réponse de Jésus à la question de Jean prend maintenant tout son sens. Plutôt que de se contenter d'un « oui » qui l'eût identifié avec le « fort » dont Jean attendait le redoutable avènement, Jésus lui fait rapporter les témoignages de son activité bienfaisante. Jean en avait été informé; mais Jésus précise les termes dont les messagers devront se servir, termes choisis à dessein pour évoquer les descriptions prophétiques des temps messianiques dans le Livre d'Isaïe [90]. C'est faire comprendre à Jean que, par sa sollicitude pour tous ceux qui souffrent, Jésus accomplit des promesses qui visaient le Messie; remplissant l'office du Messie, il l'est incontestablement. Mais il l'est sous un aspect qui n'avait sans doute pas suffisamment retenu l'attention du précurseur. Le Livre d'Isaïe ne manque pas d'oracles qui insistent sur le côté menaçant de la fin des temps, où les impies subiront le châtiment de leurs péchés [91]; Jésus ne retient que les oracles consolants, ceux qui annoncent que Dieu prendra son peuple en pitié et lui enverra un Sauveur miséricordieux.

IV. LE SCANDALE

La réponse à la question de Jean se trouve dans l'énumération des œuvres messianiques opérées par Jésus, qui réalise ainsi les prophéties du Livre d'Isaïe. Mais Jésus ne se contente pas de répondre à la question qui lui est posée; il ajoute : « Et heureux qui ne sera pas scandalisé à mon sujet! » (Mt 11, 6 = Lc 7, 23). L'importance de ce complément saute aux yeux. On peut penser qu'en allant au-delà de ce qui lui était demandé, le Sauveur dévoile les mobiles profonds de la démarche du précurseur; après avoir répondu à la question explicite, il songe aux sentiments secrets qui l'on provoquée ou que sa réponse risque de faire naître.

---

90. Nous avons cité les passages les plus significatifs; il y en a d'autres, moins éclairants : par exemple Is 42, 7. 16. 18 s.; 49, 9.

91. J. Jeremias (*Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, 1956, p. 39; voir déjà Zahn, *Das Ev. des Matthäus*, p. 421, n. 7) observe que les textes auxquels Jésus se réfère implicitement parlent tous de la colère divine qui va se déchaîner contre les pécheurs. Jésus omet les menaces pour ne retenir que les promesses. Après la promesse d'Is 26, 19, on lit aux vv. 20-21 : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme sur toi tes portes; cache-toi un instant, le temps que passe la colère. Car voici que, de son sanctuaire, le Seigneur amène la colère sur les habitants de la terre... » Après Is 29, 18-19, le v. 20 : « L'impie a disparu, l'orgueilleux est perdu, ceux qui pratiquaient l'iniquité et le mal sont exterminés. » Juste avant 35, 5-6, le v. 4 : « Voici notre Dieu qui vient accomplir la vengeance, opérer la rétribution. » Au ch. 61, l'annonce du secours divin en faveur des malheureux est en même temps proclamation du « jour de vengeance » (v. 2). Pour définir sa mission, Jésus fait donc un choix parmi les traits qui caractérisent l'ère messianique, laissant de côté ceux qui, justement, avaient surtout retenu l'attention de Jean.

Nous commencerons pas peser chacun des mots de cette sentence; nous tâcherons ensuite de dégager ses présupposés.

1. Analyse du verset.

a) La conjonction καί, « et », est insolite au début d'un macarisme [92]. Le macarisme a un caractère d'exclamation et forme normalement un tout en lui-même, détaché de son contexte éventuel. Nous sommes donc ici devant une exception. Luc 14, 14 en fournit une autre : « Quand tu offres un festin, invite des pauvres, des infirmes, des estropiés, des aveugles : alors heureux seras-tu !... » (vv. 13-14). Pour accentuer davantage le καί, nous l'avons traduit « alors », qui rend bien la nuance de conséquence. Dans le passage qui nous occupe, la nuance n'est pas la même; le καί mérite cependant d'être accentué. On ne forcerait guère en traduisant : « Et heureux aussi... » En tout cas, la conjonction lie étroitement ce verset au verset précédent : les malades sont guéris, les pauvres reçoivent la bonne nouvelle, et heureux aussi celui... L'homme dont Jésus dit qu'il est heureux se voit associé aux bénéficiaires du salut messianique, il partage le bonheur des infirmes rendus à la santé et des pauvres auxquels on a annoncé la fin de leurs misères.

b) L'adjectif μακάριος, « heureux », avec les résonances propres de ce mot dans le Nouveau Testament, s'harmonise admirablement avec ce contexte. En règle générale, μακάριος vise le bonheur de ceux qui sont admis à participer au salut messianique, à avoir part au Royaume de Dieu [93]. Au verset précédent, l'expression « les pauvres reçoivent la bonne nouvelle » rend exactement le même son que la béatitude : « Heureux les pauvres, car le Royaume de Dieu est à eux ! » Aux privilégiés de l'économie du salut mentionnés dans le verset précédent, Jésus ajoute l'homme qui, sans être nécessairement infirme ou pauvre, ne se scandalise pas à son sujet.

c) La béatitude est formulée au *singulier*. Ce singulier s'explique mal dans l'hypothèse où cette déclaration finale vise les disciples de Jean-Baptiste; c'est alors le pluriel qu'on attendrait [94]. Bien qu'au

---

92. Ce point a été bien vu par Zahn, *Das Ev. des Matthäus*, p. 422. Aucun des 65 macarismes de la Bible grecque ne commence par καί (cfr cependant μακάριος δέ en Jb 5, 17; μακάριος μέν en 4 M 18, 9). Cas typique, l'exclamation de la reine de Saba : « Heureuses tes femmes, heureux tes enfants... » (1 R 10, 8; 2 Ch 9, 7); il n'y a pas de conjonction entre deux macarismes pourtant étroitement liés.

93. Cfr F. Hauck, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, IV (1942), pp. 369 s.; J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal*, Bruges-Louvain, 1954, pp. 164-166.

94. Cfr A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (The Intern. Crit. Comm.), 5e éd., Edimbourg, 1922 (réimpr. 1956), p. 203; Id., *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 2e éd., Londres, 1909, p. 160.

singulier, la tournure reste générale; Jésus ne prend pas directement Jean à partie, comme il aurait pu le faire en s'exprimant à la deuxième personne : « Heureux es-tu... » Il n'en faut pas moins reconnaître que, faisant partie du message destiné à Jean, la béatitude s'adresse plus particulièrement à lui pour qu'il se l'applique à lui-même. Après avoir cité ceux dont le bonheur accomplit les prophéties messianiques, Jésus ajoute cette dernière catégorie parce qu'elle intéresse le cas personnel de Jean.

d) Jésus dit μακάριός ἐστιν, « heureux est-il ». L'emploi du verbe copule ἐστίν n'est pas habituel dans les macarismes [95]. Il s'explique suffisamment ici par le fait que la déclaration de Jésus est étroitement liée au contexte antérieur, et qu'elle commande une clause conditionnelle; au lieu d'être une simple exclamation, cette béatitude tend à devenir une phrase ordinaire.

e) Avec ὃς ἐάν, la béatitude prend une forme conditionnelle; pour être exact, il faudrait traduire : « Et heureux est-il celui qui ne serait pas scandalisé à mon sujet. » Ce conditionnel n'est pas supportable en français; mais même en grec, la construction la plus habituelle dans une béatitude emploierait la relative avec un indicatif futur (ou aoriste) : « celui qui ne sera pas scandalisé » [96]. On rencontre pourtant des béatitudes conditionnelles; si elles ne sont pas fréquentes, elles ne sont pas non plus anormales [97]. Dans le cas présent, la construction avec ὃς ἐάν relève du style des propositions relatives plutôt que de celui des macarismes. Dans le grec classique, on emploierait ὃς ἄν, c'est-à-dire le pronom relatif avec la particule ἄν, donnant une nuance dubitative ou conditionnelle. A l'époque de la *koïnè*, on s'est mépris sur le sens de la particule ἄν, et on y a vu la conjonction dont la forme pleine est ἐάν ; cette prétendue forme pleine est généralement préférée, sa fonction étant surtout de renforcer le caractère conditionnel de la proposition [98]. Pour saisir en français cette nuance conditionnelle, il suffit de retourner la phrase : « Malheur à qui se

---

95. 3 cas (sur 65) dans la Bible grecque : Tb 13, 16 : « Heureux serai-je » ; Ps 128, 2 : « Heureux es-tu » ; Ba 4, 4 : « Heureux sommes-nous »,

96. Par exemple, Mt 24, 46 : « Heureux ce serviteur que son maître, en arrivant, trouvera (εὑρήσει) ainsi occupé ! » (cfr Lc 12, 37, 43).

97. Cfr Ps 94, 12 : μακάριος ἄνθρωπος, ὃν ἂν σὺ παιδεύσῃς, κύριε ; Jn 13, 17 : εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά ; 1 Co 7, 40; 1 P 3, 14; 4, 14; Platon, *Menex.*, 249 D; Bion, IX, 1 : ὄλβιοι οἱ φιλέοντες, ἐπὴν ἴσον ἀντεράωνται ; Timoclès, fr. 4 : μακάριος, εἴπερ μεταδίδωσι μηδενί.

98. Cfr W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5e éd., Berlin, 1958, col. 419. Aux indications bibliographiques fournies par Bauer, il conviendrait d'ajouter surtout E. Schwyzer-A. Debrunner, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Grammatik* (Handb. der Altertumswiss., II/1), t. II, Munich, 1950, pp. 305-309. — La particule modale ἄν (devenue le *an* interrogatif des Latins) se prononçait avec α bref, tandis que la conjonction ἄν (= ἐάν) a un α long; la distinction se perd à l'époque postclassique.

scandaliserait », « à qui en viendrait à se scandaliser » ; on pourrait aussi expliciter que Jésus parle du bonheur de l'homme qui « n'irait pas se scandaliser ». Présentée avec une nuance d'éventualité, la proposition conditionnelle est moins dure que si elle était formulée à l'indicatif : « Heureux l'homme qui ne se scandalisera pas ». L'indicatif est presque menaçant, tandis qu'avec ἐάν et le subjonctif l'avertissement ressemble plutôt à un encouragement [99]. Le ton est bien celui qu'on attend de la part de Jésus en s'adressant au précurseur.

f) Le verbe « scandaliser » [100] vient du mot grec σκάνδαλον, qui désigne d'abord la détente d'un piège, puis le piège lui-même ; le grec biblique élargit le sens en appliquant le terme non seulement au piège, mais à tout obstacle se trouvant sur le chemin, notamment à la pierre sur laquelle on trébuche [101]. Au sens figuré, on appelle « scandale » tout ce qui peut provoquer une chute religieuse et morale. « Scandaliser », c'est se faire occasion de chute ; à la voix passive, c'est trouver en quelqu'un ou en quelque chose une occasion de chute spirituelle [102].

g) « A mon sujet », ἐν ἐμοί. Jésus pourrait être occasion de chute. Il l'a d'ailleurs été pour ses compatriotes de Nazareth, qui furent tous « scandalisés à son sujet » (Mc 6, 3 ; Mt 13, 57) : ils n'ont pas su voir en lui plus qu'un homme ordinaire, ils n'ont pas cru en lui. A Gethsémani, ce sont les apôtres qui seront tous scandalisés à son sujet (Mc 14, 27, 29 ; Mt 26, 31, 33) : ils vont être ébranlés dans leur foi (cfr Lc 22, 32) [103]. Bien que le mot ne s'y trouve pas, il est naturel

---

99. Nous ne présentons pas ces explications sans hésitation. Il faut en effet se demander dans quelle mesure ces nuances sont senties par les auteurs du N.T. On rencontre chez Luc la construction ἐάν avec l'indicatif futur (Lc 17, 33 b ; Ac 7, 7 ; cfr Gn 2, 19, etc.) : dans ce cas, ἐάν, comme la particule modale ἄν des classiques, généralise simplement le pronom démonstratif : « celui qui » devient « quiconque ». La construction avec le subjonctif est beaucoup plus fréquente (Mt 5, 19. 32 ; 10, 42 ; 11, 27 ; 12, 32 ; 14, 7 ; 15, 5 ; 16, 19. 25 ; 18, 5. 19 ; 20, 4. 25 ; 21, 24 ; 26, 48...) ; la nuance conditionnelle n'exclut pas une portée généralisante (voir, par exemple, Gn 15, 14) : comment faire la part exacte de l'une et l'autre de ces deux acceptions ? Il ne semble pas possible, en tout cas, de négliger la nuance éventuelle qui s'attache au subjonctif. Sur tout ceci, voir J. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament. Le verbe : syntaxe des propositions,* Paris, 1893, pp. 136-140.

100. L'étude fondamentale reste G. Staehlin, *Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs* (Beiträge zur Forderung christl. Theologie, 2e sér., t. XXIV), Gutersloh, 1930. Pour ce qui concerne les Synoptiques, étude plus récente de A. Humbert, *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques,* dans *Biblica,* 1954, XXXV, 1-28.

101. Le terme propre est alors πρόσκομμα, ce sur quoi on achoppe. Voir G. Staehlin, *Theol. Wörterb. zum N.T.,* VI (1959), pp. 745-759.

102. Pour la construction avec ἐν, voir Si 9, 5 ; 28, 8 ; 32, 15 ; Rm 14, 21.

103. Sur le Christ occasion de scandale, voir encore Rm 9, 33 ; 1 Co 1, 23 ; 1 P 2, 8. Sans employer le mot, l'évangile rapporte bien des scènes où la liberté de Jésus à l'égard des prescriptions rituelles (observance du sabbat), et surtout sa condescendance à l'égard des pécheurs, sont cause de scandale pour les Pharisiens (cfr Mc 2, 6 par ; 2, 16 par ; Mt 11, 19 = Lc 7, 34 ; Lc 7, 39 ; 15, 2). Dans ce contexte, Matthieu emploie deux fois le verbe, dans un sens qui n'est peut-

de se souvenir ici de la prophétie de Siméon en Lc 2, 34 : « Cet enfant est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction. » Pour ceux qui ne croient pas en lui, Jésus devient une occasion de chute : ils sont « scandalisés à son sujet ». Le bonheur des temps messianiques promis à l'homme qui ne se scandalise pas au sujet de Jésus appartient, en fin de compte, à celui qui croit en Jésus, sans se laisser ébranler par les difficultés auxquelles sa foi peut se heurter.

h) La signification de cette finale, prise à partir de son contexte, appelle une dernière remarque [104]. Jean a interrogé Jésus sur sa personne : « Es-tu celui qui vient? » Jésus répond en parlant des aveugles qui recouvrent la vue, des pauvres qui entendent la bonne nouvelle : réponse purement indirecte, puisqu'elle décrit les signes de la présence du Messie sans rien dire du Messie lui-même. Vient alors le verset qui nous occupe; il ramène l'attention sur la personne de Jésus : ἐν ἐμοί. C'est l'attitude que chacun adoptera à son égard qui lui vaudra d'être compté parmi les heureux (μακάριος) qui participeront au bonheur des temps messianiques. La première partie de la réponse affirme simplement que les temps messianiques ont commencé; l'avertissement final place explicitement la personne de Jésus au centre de ces temps de salut. La mise en garde contre le scandale peut se rapprocher de cette autre sentence : « Celui (ὃς ἐάν) qui rougira de moi et de mes paroles en cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira de lui... » (Mc 8, 38; cfr Mt 10, 33; Lc 9, 26; 12, 9). Le salut de chacun est lié à la personne de Jésus; c'est dire, plus clairement encore qu'au verset précédent, qu'il est indubitablement « celui qui vient » [105].

2. L'épreuve de Jean.

a) Le lien étroit qui unit la béatitude de celui qui ne se scandalise pas à la description du verset précédent tend à faire penser que cette description même peut constituer un objet de scandale. Il doit y avoir quelque chose de difficile à accepter dans le message que Jésus vient

être pas aussi profond que dans les passages signalés plus haut : à propos d'une parole de Jésus dont les Pharisiens « se sont scandalisés » (15, 12), à propos des collecteurs de l'impôt du Temple que Jésus ne veut pas « scandaliser » (17, 27); dans ces deux cas, le « scandale » ne paraît pas directement lié à un manque de foi.

104. Cfr J. Schniewind, *Das Ev. nach Matthäus*, p. 140; E. Sjoeberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Skrifter utgivna av kungl. humanistika vetenskappssamfundet i Lund), LIII), Lund, 1955, p. 177; H. E. Toedt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gutersloh, 1959, p. 234.

105. A signaler aussi le macarisme dépourvu de précision conditionnelle : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez... » (Lc 11, 23. Sous une forme légèrement retouchée, Mt 13, 16, qui adapte les termes à ceux de la citation qu'il a donnée dans les versets précédents).

d'adresser au précurseur, et cette difficulté le concerne sans doute plus particulièrement puisque l'invitation à ne pas se scandaliser est également prononcée à son adresse. Une bonne méthode d'interprétation exige en tout cas qu'on tâche d'expliquer le verset qui nous occupe, non d'après des reconstitutions psychologiques arbitraires, mais en fonction du contexte auquel il se rattache étroitement.

b) La difficulté que peut soulever le message de Jésus ne paraît pas résider dans le fait qu'il affirme implicitement la qualité messianique de celui dont les œuvres portent en elles-mêmes un caractère messianique. La question posée par Jean suppose qu'il est au moins prêt à reconnaître que Jésus est le Messie. Si d'ailleurs Jésus voulait faire comprendre à Jean qu'il est le Messie, sa réponse devrait l'inviter, non à ne pas se scandaliser, mais à pénétrer le sens profond de son message et à y croire.

c) Il semble préférable de placer la difficulté dans ce que le message de Jésus affirme explicitement. Il se présente comme une description de l'activité messianique déployée par Jésus, comme un exposé de la manière dont Jésus réalise, et entend réaliser, son rôle de Messie. Rendons-nous compte que la réponse de Jésus ne se place pas exactement dans l'axe de la question de Jean. Jean l'interroge sur sa qualité messianique; la réponse de Jésus concerne directement *la nature* de sa mission messianique, et d'une manière indirecte seulement *le fait* de sa messianité. Le glissement est très significatif. A la question : « Es-tu le Messie? », Jésus répond pratiquement : le rôle du Messie consiste à soulager les malheureux. Et voilà ce qui risque d'être pour Jean une pierre d'achoppement : non pas que Jésus soit le Messie, mais la façon dont il conçoit l'accomplissement de sa tâche de Messie.

d) Après ce que nous avons dit des implications du titre par lequel Jean désigne le Messie comme « celui qui vient », il est à peine besoin de souligner le contraste qui oppose, d'une part, la figure du souverain Juge dont le Baptiste annonce la venue terrifiante, et, d'autre part, l'image d'un Sauveur miséricordieux et compatissant qui se dégage de la réponse de Jésus. Les contrastes de ce genre sont bien dans la manière de Jésus. Au grand prêtre qui l'interroge pour savoir s'il est « le Christ, le Fils du Béni », Jésus ne se contente pas de répondre par un simple oui qui impliquerait l'acceptation du rôle essentiellement politique et nationaliste qu'on attachait à ce titre; il préfère insister sur le caractère transcendant d'une mission qui fait de lui le Juge suprême de tous les hommes (Mc 14, 61 s. par). Quand Pierre déclare solennellement le reconnaître pour le Christ, Jésus enchaîne en annonçant sa passion; Pierre en est tellement scandalisé qu'il ne craint pas de protester, mais Jésus le repousse sans ménagement (Mc 8, 29-

33 par) [106]. L'épreuve de Jean n'est pas sans analogie avec celle de Pierre à Césarée de Philippe, et celle des apôtres au moment de l'arrestation de Jésus (Mc 14, 27, 29 par) ; l'idée qu'ils se font du rôle messianique de Jésus est incomplète, et certains aspects de cette mission, que Jésus considère comme essentiels, ne leur paraissent pas conciliables avec leur propre conception.

e) Un autre parallèle, celui de Jonas, nous paraît éclairant pour saisir l'épreuve de Jean [107]. Lui aussi, Jonas, a été chargé d'un message de colère : il doit annoncer la ruine de Ninive. Or les Ninivites se convertissent, et Dieu renonce à exécuter sa menace. La prophétie de Jonas ne se réalisera donc pas : « Jonas en eut un grand dépit et il se fâcha » (Jon 4, 1). C'est la réaction d'un homme « scandalisé ». Il précise exactement la raison de son scandale : « Ah! Seigneur, n'est-ce pas là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays? C'est pour cela que je m'étais d'abord enfui à Tarsis : je savais en effet que tu es un Dieu compatissant et miséricordieux, longanime, riche en grâce et te repentant du mal! » (v. 2) [108]. Scandale du messager de

---

106. La parole de Jésus est dure : « Arrière, Satan! » (Mc 8, 33; Mt 16, 23). Elle rappelle naturellement l'épisode de la tentation dans le désert (Mt 4, 1-11 par), où Matthieu emploie d'ailleurs à peu près la même expression (Mt 4, 10). Pour le fond, les deux épisodes ont d'ailleurs à peu près la même signification. Dans le désert, le diable suggère à Jésus une réalisation politique et temporelle de sa mission messianique; à Césarée de Philippe, Pierre estime que la mission messianique de Jésus est incompatible avec les humiliations et les souffrances auxquelles Jésus vient de faire allusion : lui aussi ne songe qu'à une gloire purement terrestre, d'où son « scandale » devant une perspective toute différente. A noter cependant que les récits n'emploient pas le mot pour caractériser sa réaction. En revanche, Matthieu l'utilise en explicitant le reproche de Jésus : « Arrière, Satan! Tu m'es un scandale » (Mt 16, 23). Pierre entre dans le rôle du tentateur; l'idée qu'il se fait du Messie est un piège ou une pierre d'achoppement sur le chemin que Dieu a tracé à Jésus : Jésus l'écarte avec vivacité. Il ne pourrait entrer dans les vues de Pierre sans manquer à la volonté de son Père : ses vues « ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (*ib.*) et de Satan.

107. Le sens du Livre de Jonas a été fort bien mis en lumière par A. Feuillet : *Jonas (Le Livre de)*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. IV (1949), col. 1104-1131; *Le Livre de Jonas* (La Sainte Bible... de Jérusalem), 2e éd., Paris, 1957, pp. 19-24.

108. On pourrait aussi songer à Elie; arrivé en fugitif au mont Horeb, il crie vengeance : « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur des armées, parce que les enfants d'Israël t'ont abandonné, qu'ils ont abattu tes autels et tué tes prophètes par l'épée » (1 R 19, 20). En réponse, Dieu se manifeste : « Il y eut un grand ouragan, si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les rochers; mais le Seigneur n'était pas dans l'ouragan. Et après l'ouragan un tremblement de terre; mais le Seigneur n'était pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre un feu; mais le Seigneur n'était pas dans le feu. Et après le feu, une brise légère; dès qu'Elie l'entendit, il se voila le visage avec son manteau... » (vv. 11-13). Mieux que dans l'ouragan, le tremblement de terre et le feu, le Dieu compatissant et miséricordieux se manifeste dans le souffle léger de la brise. — Il faudrait évoquer encore la réponse de Dieu à Moïse en Ex 33, 18-19 : « Moïse dit : Fais-moi donc voir ta gloire. Il dit : Je ferai passer toute ma bonté devant toi, et je prononcerai le nom de Yahweh devant toi. Je ferai grâce à qui je ferai grâce et j'aurai pitié de qui j'aurai pitié. » A Jean qui veut voir la gloire du Christ, il est aussi répondu : « Je te montre ma bonté. »

la colère divine devant la mansuétude du Seigneur qui ne se décide pas à frapper! Jean fait une expérience fort semblable : envoyé pour annoncer la venue de l'exécuteur des hautes œuvres divines contre les pécheurs, il voit se manifester un Messie qui n'emploie sa toute-puissance que pour guérir les malades et pardonner les pécheurs! N'est-il pas normal qu'il soit déconcerté, et que Jésus juge bon de lui envoyer un mot d'encouragement dans l'épreuve spirituelle qu'il doit traverser?

A s'en tenir aux indications du contexte, le « scandale » dont Jean est menacé ne résulte donc pas de la messianité de Jésus, implicitement affirmée dans sa réponse; le danger vient de ce que Jésus dit explicitement de la façon dont il manifeste son caractère messianique. Jean s'attendait à tout autre chose; ce qu'il attendait, il l'avait prêché, se considérant comme envoyé par Dieu pour annoncer aux pécheurs l'heure prochaine du châtiment. Celui dont il avait annoncé la venue est là : sur ce point, la réponse de Jésus est d'une clarté suffisante pour le rassurer; mais Jean ne peut que se troubler en constatant que la manière dont Jésus comprend son rôle ne correspond pas du tout à ses propres prédictions. Pour toute explication, Jésus le renvoie aux prophéties du Livre d'Isaïe, ou du moins à celles d'entre elles qui trouvent leur accomplissement dans son activité bienfaisante. Des oracles menaçants, ceux sur lesquels Jean avait insisté, Jésus ne dit rien; il se contente d'inviter Jean à ne pas se scandaliser, à ne pas se laisser ébranler dans sa foi.

CONCLUSION

Jésus n'a pas voulu épargner au précurseur l'épreuve par laquelle, à leur tour, les apôtres vont bientôt passer. Le scandale des apôtres sera celui de la croix. Ils croient en Jésus, ils le considèrent comme le Messie promis, ils attendent l'éclatante manifestation de sa gloire. Quand Jésus leur parle alors de ses humiliations, de ses souffrances, de sa mort ignominieuse, ils ne comprennent pas, et Pierre regimbe; quand les événements du Vendredi Saint vérifieront ces prédictions, leur foi sera bien près de défaillir.

L'épreuve de Jean ne porte pas exactement sur le même point[109]. Mieux que les Douze, il a saisi le caractère transcendant du rôle assigné à « celui qui vient ». Il a reconnu en lui le justicier divin qui doit abattre tout arbre ne portant pas de bon fruit, purifier son aire en jetant au feu ce qui n'est pas le bon grain, plonger les pécheurs dans

109. La différence n'est pas suffisamment marquée dans les explications qui ramènent simplement le scandale de Jean au scandale de la croix; ainsi J. Schniewind, *Das Ev. nach Matthäus*, pp. 140 s.

un baptême de feu et d'Esprit. Mais le Messie, qui est là, se comporte à la manière du Serviteur de Dieu « qui ne brise pas le roseau froissé et n'éteint pas la mèche qui fume encore » (Mt 12, 20 = Is 42, 3). Il déclare que « le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 10) et définit sa mission en disant : « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3, 17), et encore : « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (12, 47). Son rôle est celui d'un médecin des âmes, son but de rendre la santé aux malades spirituels que sont les pécheurs (Mt 9, 12 par). L'heure n'est pas venue de séparer l'ivraie du bon grain (13, 29 s.). Au lieu de songer à punir les pécheurs et à détruire le mal, Jésus consacre tous ses soins à soulager ceux qui souffrent, à éclairer ceux que ne voient pas. Comme l'épreuve de Jonas, celle de Jean consiste à rencontrer la miséricorde divine, là où il attendait une manifestation de justice.

L'antinomie entre la justice et la miséricorde n'est pas sans conciliation. L'évangile nous a révélé ce que Jean ne pouvait pas savoir : il y a deux étapes dans la venue du Messie. La miséricorde du premier avènement n'est pas plus en contradiction avec la justice du second que l'humiliation du Vendredi Saint avec la gloire de Pâques. Avant de venir dans tout l'éclat de sa gloire pour manifester aux hommes les rigueurs de la justice divine, il fallait que le Fils de Dieu vînt leur révéler, dans l'humilité et la douceur, l'incommensurable tendresse divine à leur égard.

Le temps viendra où chacun devra rendre compte de ses œuvres. En attendant, les signes auxquels Jésus veut faire reconnaître sa mission divine ne sont que des manifestations de sa sollicitude compatissante à l'égard de ceux qui souffrent, de sa miséricorde secourable à l'égard des pécheurs.

De la même façon d'ailleurs que le signe auquel il veut que les siens se fassent reconnaître pour ses disciples soit leur charité (cfr Jn 13, 35).

Bruges 3 Dom Jacques DUPONT, O.S.B.
Abbaye de Saint-André.

Réhabilitation de Jean Hus ?

La *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique* vient de s'enrichir de deux gros volumes consacrés à une des vedettes de l'histoire religieuse du XV^e^ siècle. C'est la première fois que paraît en français un travail de cette ampleur et de cette valeur sur Jean de Husinec, mieux connu sous la forme syncopée de son nom : Jean Hus [1].

Malgré leurs titres différents, ces deux gros volumes ne forment ensemble qu'un même ouvrage. Le premier contient l'exposé proprement dit. L'autre est qualifié par l'auteur lui-même de « complémentaire » ou de « frère jumeau » [2]. Il renferme une série d'études de détail « qui ont un rapport étroit avec la pensée de Jean Hus, mais qui n'auraient pu trouver une place convenable dans un livre de synthèse [3] ». Autrement dit, de la pâture pour spécialistes et chercheurs. Ces études, au nombre de 19, concernent la dépendance de Hus par rapport à Wiclif, sa doctrine sur l'Eglise, sur l'épiscopat, sur l'eucharistie, sur les indulgences, et un groupe de questions spéciales, parmi lesquelles une très intéressante étude critique sur Jean de Pomuk, alias « saint Jean Népomucène [4] ». Parmi ces études, plus de la moitié ont déjà paru dans diverses revues théologiques [5] ; elles se trouvent ici remaniées et mises au point. D'autres sont nouvelles : une analyse des dépendances entre Hus, Wiclif et saint Augustin, et deux éditions de textes : le traité de l'Eglise et les « Acta in curia romana », de Jean de Jenstejn. Somme toute, les pièces principales du soubassement servant à étayer et à garantir la solidité du volume consacré à l'exposé historique suivi. Venons-en donc directement à celui-ci, de loin le plus important.

J'ai connu jadis un bibliothécaire original : au lieu de classer les livres, comme tout le monde, d'après leur format ou leur sujet, il avait inventé un système de classement, tout ce qu'il y a de plus ésotérique : « livres-brûlots », « livres-contrepoids », etc. Cet ouvrage-ci, j'imagine qu'il l'aurait rangé parmi les « livres-bistouris ». Au besoin il aurait pu créer la catégorie, s'il ne l'avait pas encore. En effet, à force d'être vus unilatéralement, certains événements du passé ont été systématiquement interprétés de travers. Dans notre connaissance historique — et par ricochet dans nombre d'attitudes actuelles — ils agissent à l'instar d'un cancer dans un organisme vivant. Le poison qu'ils secrètent a permis la

---

1. P. De Vooght, O.S.B. — *L'hérésie de Jean Huss.* Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 34. Louvain, Publications Universitaires, 1960, 25 × 16 cm., XIX-494 p. Prix : 350 FB. — P. De Vooght, O.S.B., *Hussiana.* Même coll., 35. Ibidem, VII-452 p. Prix : 400 FB.

2. *Hussiana,* p. III.

3. *Ibid.*

4. « Il fut un chanoine largement prébendé, un vicaire général aux ordres de son évêque. Il mourut tragiquement en 1393, victime imprévue des peu édifiantes disputes de son archevêque et de son roi. C'est tout ce que l'histoire a retenu de lui ». *Hussiana,* p. 415. Et l'auteur conclut (p. 421) : « Sauf avis meilleur, le reste est légende ».

5. *Ephemerides theologicae lovanienses* (1954 à 1959) ; *Irenikon* (1955) ; *Recherches de science religieuse* (1953) ; *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1946) ; *Revue d'histoire ecclésiastique* (1953) ; *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1958) ; *Revue des sciences religieuses* (1953 et 1957) ; *Sacris erudiri* (1958).

formation de ces verdicts stéréotypés qui résistent à tous les irénismes. Une seule manière de s'en débarrasser : l'intervention chirurgicale.

L'ouvrage que voici constitue, dans son genre, une sorte d'intervention chirurgicale, comme une opération dans le corps de l'histoire, susceptible d'en extraire l'agrégat de cellules nocives et proliférantes qui s'étaient amassées autour de la figure de Jean Hus.

Rares sont les personnages historiques qui firent l'objet de jugements plus diamétralement opposés, plus stupidement saugrenus, plus maladivement passionnés et, comme l'auteur le montre avec évidence, plus scandaleusement inexacts. Enjeu d'une opposition à la fois religieuse, nationale, linguistique et sociale, sa figure a revêtu toutes les couleurs du prisme sentimental, depuis l'adoration fanatique jusqu'à la détraction systématique. Une seule teinte manque à cet arc-en-ciel : celui d'un jugement objectif et équilibré, résultant d'un examen impartial des documents eux-mêmes et ayant su se garder de toute contamination passionnelle. Ce sera le mérite indélébile du P. De Vooght d'avoir entrepris courageusement et valablement cette tâche presque surhumaine. Pour ce faire, il n'a pas reculé devant le dépouillement exhaustif d'une immense littérature, dont nombre de pièces sont écrites en tchèque. Et il a mené à bien une revision systématique de toutes les pièces constituant le dossier biographique du célèbre « héros national » de la Bohême.

A vrai dire, l'ouvrage n'est pas une biographie : l'examen de l'auteur a porté exclusivement sur l'aspect théologique de la question hussienne. Mais c'est tout comme : les problèmes théologiques ayant constitué la charpente même du drame de Jean Hus, impossible d'étudier ceux-là sans examiner le déroulement de celui-ci tout au long de son existence qui s'est terminée par la tragédie que l'on sait.

Avec une impartialité toujours nuancée du préjugé favorable que tout esprit non prévenu doit accorder aux personnages historiques, même les plus discutés, l'auteur a reconstitué les principales étapes de ce déroulement : il réserve une attention toute spéciale à l'attitude — très sélective — adoptée par Hus à l'égard des innovations wiclifistes, aux conflits engendrés par son activité réformiste, à ses démêlés avec son archevêque Zbynek, puis avec Alexandre V et Jean XXIII [6], à ses grands traités de controverse. Bien entendu, le drame de Constance fait l'objet d'un examen encore plus minutieux recouvrant près de la moitié de l'ouvrage (pp. 289-459) et s'appuyant pas à pas sur les documents originaux.

De cette consciencieuse entreprise de décapage historique, nous apparaît un Jean Hus méconnaissable et libéré de tout badigeon adventice. Pas une sorte

6. En 1409, désireux de mettre fin au Schisme d'Occident, qui durait depuis 1378, la majorité des cardinaux soutenus par les principales couronnes et universités d'Europe, se réunirent en concile à Pise et nommèrent un pape (Alexandre V), devant lequel les deux pontifes rivaux, celui de Rome (Grégoire XII) et celui d'Avignon (Benoît XIII) étaient invités à s'effacer. On sait qu'ils n'en firent rien : il y eut trois papes rivaux au lieu de deux. A la mort d'Alexandre V, le cardinal Balthasar Cossa lui succéda et prit le nom de Jean XXIII. Ce fut lui qui participa aux premières activités du concile de Constance. Mais il se trouva rapidement en conflit avec les membres du Concile. On sait comment le concile mit fin au schisme par l'élection d'un nouveau pape, Martin V. Dans les milieux romains, la tradition de la légitimité exclusive des « papes de Rome » à l'époque du Grand Schisme a toujours prévalu. Aussi les noms portés par les « papes d'Avignon » (Clément VII, Benoît XIII) ont-ils été repris au cours de l'histoire par d'autres papes. Mais jusqu'ici il n'en avait pas été de même pour les « papes de Pise ». Le premier pape qui choisit le nom d'Alexandre, à la fin du XV[e] siècle, s'appela Alexandre VI. Mais le pape actuel a repris le nom de Jean XXIII : nouvelle confirmation implicite et extension de la tradition prévalant à Rome.

de surhomme, ni un paladin sans peur et sans reproche. Pas davantage un suppôt de Satan ni une « vipère lubrique [7] ». Certainement pas un ancêtre de la Réforme protestante : ce serait faire preuve d'une vision complètement faussée que de le ranger parmi les précurseurs de Luther et de Calvin. Ni par ses intentions ni par ses activités, il n'a jamais prétendu brandir l'étendard de la révolte. Etre un redresseur de torts, un pourfendeur d'abus, un reconvertisseur à la pureté idéale et, dans ce but, frapper comme un sourd, soulever l'opinion publique « opportune, importune », faire entendre « per fas et nefas » son appel à une observation plus authentique de la vraie vie apostolique : c'est là ce qu'il se proposait. Bien plus qu'aux deux chefs de file de la Réforme, il ferait penser à Savonarole, dont le rapproche également son destin final. Mais, contrairement au moine florentin, il s'est compromis davantage par des attitudes idéologiques ambiguës, surtout dans sa doctrine de l'Eglise et du pouvoir pontifical, où, quoi que l'on fasse, il est impossible de le disculper entièrement de la prévention d'hérésie.

En fin de compte, réserve faite de ce dernier point, Jean Hus sort absous de la plupart des reproches qu'une histoire partiale a pu lui adresser ; pour les autres il bénéficie de circonstances largement atténuantes. Mais néanmoins, sa mort exceptée, il n'en sort pas grandi. Il fut trop peu maître de lui, trop virulent dans ses invectives, trop ami des faux-fuyants pour se tirer d'embarras, trop obstiné à s'accrocher mordicus à une façon de voir peu réaliste.

Au fond, ce « grand homme » doit une bonne part de sa grandeur aux lunettes grossissantes d'une histoire partiale.

En face de cette histoire partiale, le P. De Vooght a voulu reconstituer l'histoire réelle.

Que dit-elle, cette histoire?

Tout d'abord, que Jean Hus fut hérétique. Force est bien de le reconnaître sans tergiverser. La condamnation des trente propositions extraites de ses ouvrages par la bulle *Inter cunctas,* de Martin V (22 févr. 1418), ne laisse place à aucune échappatoire, même si le verdict antérieur des Pères de Constance pourrait prêter à discussion.

Parmi ces trente propositions affectées « respective » de cinq notes différentes, lesquelles méritent la note « hérétique » ? L'auteur estime à bon droit que ce sont les quatre articles concernant la primauté romaine (9, 27, 28 et 29) [8]. Mais la soumission à la vérité oblige l'historien à formuler trois mises au point de toute première importance et qui placent l'hérésie de Jean Hus dans un tout autre éclairage. L'auteur ne s'est pas fait faute d'y insister.

Evidemment Jean Hus fut hérétique, mais tout d'abord, il le fut moins que la plupart de ses compatriotes de Bohême qui prirent la tête des novateurs sous l'influence des courants wiclifistes : un Milič, un Janov, un Nicolas de Dresde, un Jakoubek ; tous furent bien plus extrémistes que lui. Dans la galerie des pen-

---

7. L'expression se trouve déjà dans J. Cochlaeus, *Historiae hussitarum libri XII,* Mayence 1549, p. 88. Cité dans *L'hérésie de Jean Huss,* p. V. Décidément, *nihil novi sub sole,* pas même les injures.

8. Article 9 : « La dignité papale vient de l'empereur, et l'achèvement tout comme l'institution du pape partit de la puissance de l'empereur. »

Article 27 : « Il n'y a pas une lueur de probabilité qu'il faille pour régir l'Eglise au point de vue spirituel une tête unique qui converse et reste avec l'Eglise militante elle-même ».

Article 28 : « Le Christ gouvernerait bien mieux son Eglise au moyen de ses véritables disciples répandus par toute la terre, sans ces têtes monstrueuses ».

Article 29 : « Les apôtres et les prêtres fidèles du Seigneur administrèrent avec rigueur l'Eglise en tout ce qui est nécessaire au salut avant que ne fût introduit l'office papal. Ils en feraient autant jusqu'au jour du jugement si — ce qui est fort possible — le pape faisait défaut ». Cfr *L'hérésie de Jean Huss,* pp. 467-468.

seurs hétérodoxes, on lui a attribué une place de proue qu'il n'a jamais pleinement méritée.

Il le fut aussi bien moins que ne l'ont prétendu ses accusateurs au procès conciliaire. L'histoire de ce procès montre clair comme le jour qu'il fut mené avec une parfaite mauvaise foi. Malgré la mise en scène destinée à impressionner la galerie et à sauver les apparences légales, il ne s'agissait en fait que de condamner un suspect dont le sort était scellé d'avance. Citations tronquées ou incomplètes, accueil empressé réservé à tous les témoignages à charge les plus invraisemblables, refus systématique de tenir compte des mises au point, des explications, des dénégations du prévenu, les principales caractéristiques des abus judiciaires se sont donné rendez-vous en cette triste affaire [9]. Que n'a-t-on pas inventé pour charger le prévenu [10] ?

Enfin, on ne peut oublier que ceux qui condamnèrent Hus à Constance étaient les militants d'une théorie conciliariste bien plus inconciliable avec la primauté du pape que les articles reprochés à Jean Hus.

L'histoire réelle affirme aussi que Jean Hus fut un paladin de la réforme morale de l'Eglise. En quoi il s'inscrit dans une très longue tradition. Cela aussi est incontestable. Hus avait la hantise d'une purification impossible, d'une absence de compromissions avec les nourritures terrestres, de l'épanouissement dès ici-bas d'une Eglise de prédestinés. Arracher les hommes au péché, mettre l'accent sur les valeurs intérieures et spirituelles, contre un formalisme vain et un conformisme extérieur, tel fut certainement l'objectif principal de sa vie. Les textes qui pourraient le prouver sont légion.

Nul, peut-être, n'est plus éloquent et ne donne une idée plus juste de la manière de Jean Hus que le sermon intitulé « *Les neuf pièces d'or* », qu'il composa durant l'hiver 1409-1410 :

« Celui qui, en bonne santé, donne un seul *halér* pour l'amour de Dieu, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, qui si l'on distribuait après sa mort autant d'or qu'il en faudrait pour réunir la terre au ciel.

« Celui qui souffre patiemment une seule parole hostile, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il se frappait le dos d'autant de verges qu'on peut en ramasser dans la plus dense des forêts.

« Celui qui accepte une seule humiliation d'un homme de rien, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il parcourait en pèlerin le monde d'un bout à l'autre, laissant son sang dans chaque empreinte de ses pas.

« Celui qui consacre au service de Dieu son corps avec tous ses membres, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il parcourait le monde entier sur la tête pour plaire à Dieu.

« Celui qui verse sur ses péchés une seule larme, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il pleurait après sa mort au point de faire couler deux fleuves de ses yeux.

« Celui qui aime le Seigneur Dieu par-dessus toute créature et lui soumet tout,

---

9. Il faudrait pouvoir recopier en entier les cinq pages (470-474) que, dans son chapitre de conclusion, l'auteur consacre à circonscrire « les fautes des Pères de Constance ». Il est difficile d'imaginer un réquisitoire plus accablant, surtout à l'égard d'un tribunal composé d'hommes d'Eglise.

10. Au jour prévu pour l'exécution (6 juillet 1415), le réquisitoire dressé contre l'accusé ne s'est-il pas « enrichi » d'un tout nouvel article, dont il n'avait jamais été fait mention au cours du procès : Un docteur aurait témoigné que Hus s'était proclamé la quatrième personne divine. Hus demanda le nom de ce « docteur ». Le lecteur refusa de répondre. Alors Hus fit entendre une protestation véhémente... mais bien inutile : le tribunal constate, une fois de plus, que Hus en a appelé à Dieu, ce qui selon lui mérite condamnation.

honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il avait obtenu que la Mère de Dieu et tous les saints intercédassent pour lui.

« Celui qui ne juge personne d'une manière insensée et téméraire, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il acceptait d'être mis sur le gril comme saint Laurent.

« Celui qui, pour Dieu, fait miséricorde à un homme, quelque misérable qu'il soit, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il était ravi au troisième ciel comme saint Paul pour y contempler les mystères cachés.

« Celui qui ne s'oppose en rien à la volonté de Dieu, honore Dieu davantage et fait plus de bien à son âme, que s'il faisait don à Dieu du monde entier, au cas où il en aurait la disposition [11] ».

Le fait qu'il se soit trompé d'adresse, que le sens des « tempora et momenta » lui ait manqué et qu'il se soit laissé compromettre par ses alliés et ses disciples, sans parler de ses propres formules à deux tranchants, ne change rien à l'affaire.

Très certainement, le mouvement réformateur qu'il avait déclenché et dont il entretenait la flamme par ses prédications démagogiques à la chapelle de Bethléem charriait pas mal de scories. Tout ce que Prague comptait de mauvais garnements, de personnes de petite vertu, d'individus louches et peu recommandables, de parangons du « grand soir », accourait sous sa bannière, aux côtés des partisans les plus authentiques et les plus désintéressés d'une communauté ecclésiale sans ride et sans tache. Idéaliste impénitent, naïf et maladroit, hypnotisé par son rêve intérieur, emprisonné par son « obstination sainte ou maniaque », Hus ne se rendait probablement pas compte du danger.

Pas plus qu'il n'aperçut du premier coup le péril contenu dans des formules ambiguës qu'il livrait en pâture à un public dont l'interprétation pouvait ne pas coïncider toujours avec le sens qu'il leur donnait. Telle, par exemple, la formule célèbre « *Un évêque en état de péché mortel n'est plus un évêque* ». De toute évidence, son sens obvie n'est pas acceptable. Elle fait dépendre indûment la valeur de la fonction de la valeur morale de son titulaire. Elle risque donc de saper par la base le respect et l'obéissance dus aux autorités légitimes. Ce que d'ailleurs l'histoire a abondamment prouvé. Seulement pour Jean Hus, la formule avait un autre sens. Elle recouvrait la notion de prélat « *véritable* ». Un évêque en état de péché mortel n'est pas un évêque « véritable », en ce sens qu'il ne répond pas à ce que l'évêque devrait être en vertu de sa fonction et de sa dignité. Nul ne niera que la notion, ainsi entendue, de « véritable évêque » est incompatible avec celle d'évêque en état de péché mortel. C'est cela que Jean Hus a voulu dire. Mais les formules qu'il employa furent maladroites et, de surcroît, mal comprises. Devant les reproches et les objections qu'on lui fit, il s'embrouilla davantage encore. Par son attitude inconséquente faite d'outrances verbales et de courbes rentrantes, il finit par devenir, à une époque orageuse entre toutes, la pointe de fer qui attire la foudre. A tous les moments décisifs, chaque fois que les conséquences de ses imprudences risquèrent de devenir sérieuses on le vit s'incliner, s'efforcer d'éviter l'irréparable. Très certainement, il agit comme quelqu'un dont la bonne foi est entière. Dans les situations les plus explosives, il garda la sérénité extérieure de celui qui n'a rien à se reprocher et resta capable de traiter avec le détachement le plus entier les questions les plus spéculatives, comme s'il avait élu domicile à Sirius.

Cette soumission même lui fut fatale.

---

11. *L'Hérésie de Jean Huss*, pp. 124-125.

Comme le dit fort bien l'auteur : « Il excitait le taureau, mais se faisait scrupule de l'abattre. Il ne pouvait manqué d'être piétiné [12] ».

Ceux qui le piétinèrent, ce furent d'ailleurs moins les chefs suprêmes de la chrétienté — le pauvre Jean XXIII [13], à l'adresse duquel l'auteur se montre peut-être un peu trop sévère; l'empereur Sigismond, qui risqua quelques trop timides tentatives en sa faveur, mais qui lui-même était coincé entre l'enclume et le marteau — que la fraction agissante du concile, influencée par des Parisiens, des Allemands, et surtout par la clique anti-réformiste de ses compatriotes qui avait juré sa perte. Devant une histoire impartiale, un Etienne de Paleč, un Michel de Causis, forment une tache bien plus sombre que leur victime. « C'est à eux que l'on doit l'état d'esprit prévenu des Pères sur lequel se bute la défense de Huss. Celui qu'un mythe glorieux allait transformer en héros national a été en fait livré à la mort par ses concitoyens [14]. »

Le récit de cette mort, au terme d'un procès qui constitue un des crimes judiciaires les plus manifestes de l'histoire, nous est raconté par l'auteur sur la base des textes originaux. Ce chapitre XI est d'une intensité dramatique qui vous serre le cœur. Un réquisitoire sans réplique qui vous fait monter le rouge au front. Ce n'est pas sans raison que l'auteur l'a intitulé : « Le martyr ».

Plutôt que de me livrer à un travail de décantation qui risque, quoi que je fasse, de travestir la pensée de l'auteur, j'estime préférable de lui donner la parole. Voici l'essentiel de son jugement, tel qu'on peut le lire au terme d'une étude de 480 pages, étayé par un volume entier de mises au point particulières :

« Pour l'honneur de Huss, il reste à rappeler, parmi les causes qui le perdirent, une noblesse d'âme qui s'affirme sans équivoque au moment de l'épreuve suprême. Il partit pour Constance, persuadé qu'on le prendrait pour un honnête homme et que son témoignage vaudrait celui d'un autre, persuadé aussi qu'il aurait le loisir de s'expliquer. Lorsqu'il s'aperçut qu'il s'était trompé et, jusqu'au dernier instant mis en demeure d'abjurer ce qu'il n'avait pas soutenu, il refusa et préféra la mort au mensonge. Je ne crois pas qu'on puisse lui dénier le bénéfice de cet acte suprême de loyauté [15] »... « J'admets que Huss est un hérétique. Avec quelles circonstances atténuantes, je l'ai dit. J'admets que les trente propositions retenues contre lui par l'Eglise catholique, trois ans après sa mort, méritent les notes dont Martin V les a qualifiées. Elles sont hérétiques, erronées, téméraires, séditieuses, offensantes pour des oreilles pies et elles se trouvent dans l'œuvre de Huss, qui a eu tort de s'exprimer ainsi. Elles sont aussi le plus souvent la caricature et parfois le contre-pied de la doctrine de Huss, prise dans son ensemble. Je ne crois pas que Huss ait été un grand théologien ou un esprit supérieur ou encore moins un génie. Je le tiens plutôt pour un esprit assez étroit, obsédé par un complexe d'« impureté » qui le faisait trouver le vice en tout et partout et l'attacha non sans excès au service d'une pureté sans doute impossible. Il ne fut ni un héros national ni un réformateur. Mais il a été un homme droit et loyal [16] ».

... « Au concile qui refusait de l'écouter et le sommait d'abjurer des hérésies dont certaines au moins n'étaient pas les siennes, il opposa jusqu'au bout une résistance inébranlée. Il est mort, parce qu'il avait de la sincérité une très haute conception à laquelle il entendit rester fidèle.

Il mourut en récitant le *Credo,* en chrétien et, au plus profond de sa conviction, en catholique et fils fidèle de l'Eglise. Et c'était là la dernière et ultime

---

12. *Op. cit.,* p. 478.
13. Voir ci-dessus, note 6.
14. *Op. cit.,* p. 479.
15. *Ibid.*
16. *Op. cit.,* p. 480.

contradiction de toutes celles qui fixèrent son sort... Il mourut tragiquement parce que, dans un excès de piété et non sans une certaine dose de naïveté, il était venu lui-même se livrer au concile. On le crut néanmoins révolté, insoumis et révolutionnaire capable de mettre le monde à feu et à sang. Il passa toujours pour un wiclifiste mais, s'il prit beaucoup à Wiclif, il lui laissa ses hérésies. Il paya ainsi sur le bûcher l'hérésie d'un autre. Il fut condamné à cause de sa doctrine sur l'Eglise par un concile qui professait sur le même point une doctrine sans doute pire. Lorsque, après sa mort, les hussites se levèrent en Bohême et partirent en guerre sous son patronage, ils le firent pour conquérir la communion *sub utraque*. L'idée ne venait pas de Huss... Tous les traits par lesquels Huss entra dans l'histoire, Huss les acquit sans le vouloir et malgré lui. Héros national, révolté, wiclifiste, utraquiste (comme on dira plus tard), hérétique et finalement premier martyr de la future idée protestante, Huss fut tout cela... malgré lui. Il le fut par toutes sortes de circonstances et par ses contradictions internes. Il ne fut rien de tout cela par son propre choix. Son cœur resta toujours catholique et il mourut en professant l'intégralité du *Symbole* qu'il récitait. Mais la flamme du bûcher qui lui montait au visage ne lui permit pas d'achever [17] ».

Comme on le voit : une belle opération chirurgicale qui n'est pas loin d'être une réhabilitation en bonne et due forme. Que la conscience du chrétien qui avait nom Jean de Husinec en sorte lavée devant Dieu de tous les griefs traditionnels, on peut raisonnablement l'espérer. Mais de là à considérer Jean Hus comme un simple comparse, victime d'une erreur judiciaire, comme un vulgaire « lampiste » qui paya pour les gros bonnets, il reste de la marge. Dans l'évolution de l'Eglise de Bohême du XV[e] siècle, Jean Hus joua un premier rôle, c'est incontestable. Qu'il doive une part de ce rôle, à un concours de circonstances fortuit, qu'il en doive une autre à un verdict partiellement immérité de l'opinion publique, c'est également incontestable. Mais il reste que, dans son attitude, Hus s'est comporté comme un chef de file et non comme un suiveur, comme un porte-étendard et non comme un troupier. Il est sans doute inexact de faire de Jean Hus le premier des Hussites. Ce ne fut certainement pas son intention. Mais il reste que, par son attitude, par son activité, il se trouve placé à l'origine historique du mouvement qui porte son nom. Ce n'est pas la première fois que, dans une évolution idéologique ou révolutionnaire, un *leader* de la première heure se trouve débordé par ses comparses ou par ses troupes. C'est l'histoire éternelle de la poule qui a couvé des œufs de canard ; mieux vaudrait dire ici de l'oie qui a couvé des œufs de hibou [18].

La responsabilité morale de Jean Hus se trouve donc largement atténuée. Sa responsabilité historique n'en reste pas moins considérable.

R. MOLS, S. J.

---

17. *Op. cit.*, pp. 480-481.
18. On sait que « hus » signifie « oie ». Le jeu de mot fut souvent employé, du vivant même de Jean Hus.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Radiomessage du 10 septembre 1961 pour la paix. — (*A.A.S.*, LIII, 1961, pp. 577-582. — *La Doc. cath.*, 1961, col. 1201-1206).

Dans la soirée du dimanche 10 septembre, le Saint-Père a célébré dans la salle des audiences à Castel Gandolfo une messe pour la paix entre les nations, au cours de laquelle il a prononcé le radiomessage suivant :

« L'apôtre Pierre, dans son allocution aux gens réunis à la maison du centurion Corneille, déclare que tous les peuples de la terre sont désormais invités ensemble à considérer l'universelle paternité de Dieu, et résume l'enseignement céleste dans la parole de paix : *annonçant la paix par Jésus-Christ* (*Act.* 10, 36).

Cette même annonce exprime le sentiment de Notre cœur de Père et d'Evêque de la Sainte Eglise et Nous revient plus émue sur les lèvres toutes les fois que les nuages semblent s'accumuler à l'horizon.

Nous avons devant les yeux le souvenir des Papes Nos prédécesseurs les plus récents, dont l'histoire conserve le témoignage de sollicitude et les avertissements anxieux.

Appel au sens de la responsabilité des gouvernants

De l'exhortation de Pie X, à la veille de la première conflagration européenne, peu de jours avant sa sainte mort, à l'encyclique de Benoît XV *Pacem, Dei munus pulcherrimum*; de l'avertissement de Pie XI, qui souhaitait la vraie paix *qui n'est pas tant inscrite dans les textes que gravée dans les cœurs,* à l'appel ému et suprême de Pie XII le 24 août 1939 : « C'est par la force de la raison, et non par celle des armes que la justice se fraie la voie », nous avons toute une succession d'appels, parfois affligés et véhéments, mais toujours paternels, au monde entier pour qu'il se garde de tout danger tandis qu'il est encore temps et affirmant que si tout est perdu, et pour tous, avec la guerre, rien ne sera perdu avec la paix.

Cet avertissement, Nous le faisons Nôtre, et Nous l'étendons encore une fois à tous ceux qui portent en leur conscience un poids plus lourd de responsabilités publiques et reconnues. L'Eglise, par sa nature, ne peut rester indifférente à la douleur humaine, même quand il s'agit d'une simple préoccupation, d'une simple angoisse. Et c'est précisément pour cela que Nous invitons les Gouvernants à se mettre en face des terribles responsabilités qu'ils portent devant l'histoire et, ce qui compte davantage, devant le jugement de Dieu; et Nous les conjurons de ne pas subir de pressions trompeuses et fallacieuses.

Il dépend en effet des hommes sages que prévale non la force mais le droit, par des négociations libres et loyales; et que soient affirmées la vérité et la justice, dans la sauvegarde des libertés essentielles et des valeurs qu'on ne peut supprimer, de chaque peuple, de chaque homme.

Bien loin d'exagérer ce qui jusqu'ici n'a qu'une apparence — et Nous voudrions dire une apparence trop peu sérieuse et tragiquement déplorable — de menace de guerre, d'après ce que rapportent les sources d'informations publiques quotidiennes, il est bien naturel que Nous fassions Nôtre l'anxieuse sollicitude des Papes Nos prédécesseurs et que Nous l'offrions comme avertissement sacré à tous Nos fils, à tous ceux que Nous Nous sentons le droit et le devoir d'appeler ainsi, à ceux qui croient en Dieu et en son Christ, et aussi aux non-croyants, parce que tous appartiennent à Dieu et au Christ par droit d'origine et de rédemption.

Les armes du chrétien selon S. Paul

Les deux colonnes de l'Eglise, saint Pierre et saint Paul, nous avertissent.

Le premier dans l'affirmation répétée de la paix dans le Christ, Fils de Dieu; l'autre, le Docteur des Nations, avec toute une indication bien circonstanciée de conseils et d'avertissements, opportuns d'ailleurs et appropriés à tous ceux qui occupent ou occuperont un poste de responsabilité dans le cours des générations humaines.

« Frères, soyez forts dans le Seigneur et dans la vigueur de sa force... Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances et contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (*Eph.* 6, 12).

La conscience de l'humble successeur de saint Pierre d'avoir une plénitude de paternité et la garde du dépôt doctrinal, qui reste toujours le grand Livre Divin ouvert à toutes les âmes et à toutes les nations du monde; cette conscience d'être dépositaire de l'Evangile du Christ Nous met bien en garde contre des précisions personnelles concrètes au sujet de ce qui est aujourd'hui dans le monde motif d'incertitudes et d'appréhensions.

A vouloir suivre saint Paul dans ses admonitions qui concernent l'attitude à avoir contre ces esprits du mal répandus dans l'air, il est intéressant de noter la description qu'il nous laisse de tout bon combattant capable de se tenir prêt contre son adversaire. « *Etre parfait en tout point* : ceignez vos flancs de la vérité; portez sur la poitrine la cuirasse de la justice; chaussez vos pieds pour qu'ils soient rapides aux conquêtes de l'Evangile de paix. Empoignez le bouclier de la foi, contre lequel s'émousseront les traits enflammés du Malin; prenez le casque de la force et l'épée de l'Esprit qui est la parole de Dieu ». Toute une panoplie d'armes spirituelles à travers lesquelles, Nos chers Frères et Fils, vous découvrez des indications de ce qui peut être, de ce qui doit être la tenue du bon chrétien en tout temps et en toute circonstance en face de tout événement. Guerre spirituelle, celle qui vient du Malin et des inclinations naturelles indisciplinées; mais toujours guerre : et toujours flamme néfaste qui peut tout pénétrer et détruire.

C'est donc en suivant l'Apôtre des Nations que nous nous voyons conduits au point le plus lumineux et le plus ferme sur lequel fixer les positions de l'esprit chrétien en face de ce que la Providence veut disposer ou permettre. Entre les deux mots : guerre et paix, s'entrecroisent les angoisses et les espérances du monde, les inquiétudes et la joie de la vie individuelle ou sociale.

Les moyens modernes de destruction

Un homme qui n'oublie pas l'histoire d'un passé plus ou moins lointain, d'un passé de périodes malheureuses, raconté, dans de vieux livres, et qui garde encore dans les yeux les visions sanglantes du demi-siècle qui s'est écoulé depuis 1914, se rappelle le déchirement de nos peuples et de nos terres — encore qu'il

y ait eu quelque répit entre les deux grandes guerres — il tremble d'épouvante en pensant à ce qui peut advenir de chacun de nous et du monde entier. Tout conflit armé suffit à bouleverser ou à faire disparaître les traits les plus connus des personnes, des peuples, des pays. Que pourrait-il se passer aujourd'hui sous l'effet des nouveaux instruments de destruction et de ruine, que le génie de l'homme continue à multiplier pour le malheur de l'univers?

Depuis notre jeunesse nous avons toujours été impressionné par le cri désespéré de Didier, roi des Lombards, qui à la première apparition sur les Alpes des armées de Charlemagne, criait en s'arrachant les cheveux : *O le fer, hélas le fer!* (Monachi San Gallensis, Gesta Karoli, Lib. II, par. 17. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, t. 2, Hannoverae 1829, p. 760, linea 3). Que dire de ces moyens de guerre modernes, arrachés désormais aux secrets de la nature et aptes à développer des forces extrêmement puissantes de bouleversement et de destruction?

Grâce à Dieu, jusqu'ici nous aimons croire qu'aucune menace sérieuse d'heures tristes, proches ou lointaines, ne sera mise à exécution. Le fait d'y avoir fait allusion, alors que la presse de tous les pays en parle, ne veut être encore qu'une occasion d'en appeler avec confiance à la sagesse sereine et sûre d'elle-même de tous ceux qui, hommes d'Etat et Gouvernants, dirigent les affaires publiques de leur pays.

La prière des chrétiens

Il est vrai que l'Apôtre saint Paul, concluant sa lettre aux Ephésiens, écrite à Rome, où il se trouvait prisonnier, enchaîné au soldat romain commis à sa garde, s'inspirait de l'armure du soldat pour désigner aux chrétiens les armes nécessaires à leur défense et à la défaite des ennemis spirituels. Il n'est pas surprenant qu'au terme de son énumération, il mette bien en relief, comme l'arme la plus efficace, la prière. Ecoutez comment il parle : « *Recevez le casque du salut et le glaive de l'esprit, c'est-à-dire, la parole de Dieu; vivez dans la prière et la supplication; priez en tout temps dans l'Esprit; apportez-y une vigilance inlassable et intercédez pour tous les saints* » (*Eph.* 6, 17-18).

Par cette invitation chaleureuse, le Docteur des Nations nous amène à l'intention spéciale de notre émouvante réunion d'âmes, à qui un simple signe a suffi pour se rassembler et qui prend les plus vastes proportions. Une telle élévation spirituelle en faveur de l'ordre et de la paix, une telle aspiration est familière aux fils de l'Eglise catholique. Aux jours tristes, la prière universelle à Dieu Tout-puissant, Créateur de l'univers, à son Fils Jésus-Christ, fait homme pour le salut du genre humain, à l'Esprit Saint, Seigneur et Source de Vie, a trouvé au ciel et sur la terre de prodigieuses réponses qui resteront parmi les pages les plus heureuses et les plus glorieuses de l'histoire de l'humanité et de l'histoire de chaque peuple. Il faut ouvrir nos cœurs, les vider de la malice dont parfois l'esprit de l'erreur et du mal essaie de les infecter. Ainsi purifiés, nous devons les tourner vers l'assurance des biens célestes, qui sera également prospérité pour les biens de la terre, Vénérables Frères et chers Fils.

Cette rencontre de nos âmes dans sa forme simple et spontanée veut être le premier — qui le sait? — d'une série de rassemblements pacifiques, sans vaines clameurs, mais animés d'un sentiment sincère d'élévation et de paix, garantie de tranquillité et de noblesse dans la douceur de la vie chrétienne en commun, fraternité divine dans le Christ et avant-goût des joies célestes.

Songez que l'Eglise catholique répandue sur toute la surface du globe, hélas aujourd'hui inquiet et divisé, se met en mouvement pour un rassemblement universel et mondial — le Concile œcuménique — orienté vers la véritable fraternité des peuples, vers l'exaltation du Christ Jésus, Roi glorieux et immortel des

siècles et des peuples : lumière du monde, voie, vérité et vie (cfr I Tim. 1, 17 Io. 8, 12; 14, 6).

Cet après-midi, pendant le Saint Sacrifice de la Messe, le Sang de Jésus-Christ est descendu sur nous, sur nos vies, sur nos âmes. Il nous sanctifie, nous rachète, nous enivre.

Nous avons prié ensemble et nous en éprouvons grande joie au cœur.

Continuons à prier de la sorte, comme saint Paul nous y invite au terme de son émouvante lettre. Prions entre nous et pour nous, et pour toutes les créatures de Dieu répandues dans le monde et qui constituent sa Sainte Eglise et la famille humaine, elle aussi entièrement à Lui.

Il nous plaît d'inviter à la prière d'une manière plus pressante les prêtres, les âmes consacrées, les enfants et les malades. Prions tous ensemble le Père de la lumière et des grâces, pour qu'il éclaire les esprits et guide les volontés des grands responsables de la vie ou de la ruine des peuples; prions pour les peuples eux-mêmes, afin qu'ils ne se laissent pas aveugler par des nationalismes exacerbés ou de funestes rivalités; prions comme Nous y exhortions tellement dans Notre Encyclique « Mater et Magistra » pour que se rétablissent les rapports de la vie sociale dans la vérité, la justice et l'amour. Oh! prions tous pour que l'esprit chrétien pénètre les mœurs, qu'il soit la force des familles chrétiennes, la source de nobles énergies, de dignité et de prospérité joyeuse et bénie.

Sans relâche prions pour la paix du Christ ici-bas entre tous les hommes de bonne volonté : *pour que la famille des nations, divisée à cause de la blessure du péché, se soumette au pouvoir très doux du Christ.*

L'intercession de la Sainte Vierge

Enfin, nous nous tournons vers vous, très sainte Vierge Marie, Mère de Jésus et notre Mère.

Est-il possible de nous occuper, le cœur tremblant, du plus grand problème de vie ou de mort qui menace l'humanité entière, sans nous confier à votre intercession, sans Vous demander de nous préserver *de tous les dangers?*

C'est maintenant votre heure, ô Marie. Jésus nous a confiés à Vous au dernier moment de son sacrifice sanglant. Nous sommes sûrs de votre intervention.

Le 8 septembre, l'Eglise fêtait l'anniversaire de votre heureuse naissance, et la saluait comme l'aurore du salut du monde, comme un signe céleste d'une paix plus grande.

Oui vraiment, c'est là notre supplication, ô notre Mère très douce, ô Reine du monde. Le monde n'a pas besoin de guerres victorieuses ni de peuples défaits, mais d'une santé renouvelée et plus solide, de paix féconde et rassérénante : voilà ce dont il a besoin, voilà ce qu'il appelle à grands cris : aurore du salut et croissance de la paix. Amen, Amen.

Discours du 6 septembre 1961 sur la femme et la vie sociale. — (*A.A.S.*, LIII, 1961, pp. 610-612. — *La Doc. cath.*, 1961, col. 1205-1208).

L'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan a organisé à Rome un congrès d'étude sur « La femme et la vie sociale ». Le Souverain Pontife, recevant le 6 septembre à Castelgandolfo quatre cents personnes appartenant aux délégations d'associations féminines leur exposa la pensée de l'Eglise sur le thème du Congrès :

« Vous avez affronté l'examen d'une question de grande importance et d'actualité. En effet, le rythme dynamique de l'évolution technique et sociale de ces cinquante dernières années a eu également pour effet de faire sortir la femme de l'enceinte domestique et de la mettre en contact direct avec la vie publique. Nous la voyons ainsi se livrer à son travail dans les usines, dans les bureaux, dans les commerces et entrer dans presque toutes les professions qui étaient un champ de vie et d'action exclusivement réservé à l'homme.

Ce n'est pas le cas de Nous arrêter à considérer si cet état de choses correspond au véritable idéal de la femme et, encore moins, de Nous laisser aller à des regrets et à des récriminations. C'est en revanche le devoir des catholiques d'examiner ces faits et, à la lumière des enseignements chrétiens, d'en tirer les indications qui sont susceptibles d'atténuer les difficultés de la condition actuelle de la femme et d'obvier aux dangers qu'un tel état de choses comporte indubitablement.

Sans entrer dans les détails de ce problème vaste et complexe, Nous Nous limiterons à mettre en relief certains points d'importance fondamentale pour la juste orientation de vos travaux.

La profession de la femme doit correspondre à sa nature...

En premier lieu, la profession de la femme ne peut faire abstraction des caractéristiques particulières avec lesquelles le Seigneur a voulu distinguer sa physionomie. Il est vrai que les conditions de vie tendent à introduire l'égalité presque absolue de l'homme et de la femme. Toutefois si la parité de droits justement proclamée doit être reconnue dans tout ce qui est propre à la personne et à la dignité humaine, elle n'implique en aucune manière une parité de fonctions. Le Créateur a donné à la femme des qualités, des inclinations, des dispositions naturelles qui lui sont propres ou à un degré différent de celui de l'homme; cela veut dire que lui ont été aussi assignés des devoirs particuliers. Ne pas bien distinguer cette diversité des fonctions respectives de l'homme et de la femme, voire leur caractère complémentaire nécessaire, serait prendre position contre la nature et finirait par déprécier la femme et lui retirer le véritable fondement de sa dignité.

... et à son âme maternelle

Nous aimons en outre rappeler que la fin à laquelle le Créateur a voulu ordonner tout l'être de la femme est la maternité. Cette vocation maternelle est tellement propre à la femme et lui est à ce point naturelle qu'elle s'exerce même quand manque l'engendrement direct des enfants. Si l'on doit donc offrir à la femme une aide convenable dans le choix du travail, dans la préparation et dans le perfectionnement de ses aptitudes, il faut qu'elle trouve dans l'exercice de sa profession un moyen de développer de plus en plus un esprit maternel. Quelle contribution pourrait-elle offrir à la société si elle était mise en mesure d'employer plus convenablement ses précieuses énergies, spécialement dans le domaine de l'éducation, de l'assistance, de la religion et de l'apostolat, et de transformer ainsi sa profession en autant de formes de maternité spirituelle! Aujourd'hui encore, le monde a besoin de sensibilité maternelle, pour prévenir et dissiper cette atmosphère de violence et de grossièreté dans laquelle parfois les hommes se débattent.

La présence de la mère et de l'épouse est indispensable à la maison

Enfin il faut toujours se rappeler les exigences particulières de la famille, qui

constitue pour la femme le principal centre de ses activités et dans laquelle sa présence est indispensable. Malheureusement, les nécessités économiques contraignent souvent la femme à travailler à l'extérieur de l'enceinte domestique. Il n'est personne qui ne voie que cette dispersion d'énergies, cette absence prolongée de la maison mettent la femme dans des conditions qui ne lui permettent pas d'accomplir comme il faudrait ses devoirs d'épouse et de mère. Il en résulte un relâchement des liens familiaux et la maison cesse d'être le nid accueillant, chaud, reposant, où chacun retrouve les assises de sa vie à la flamme des affections. C'est précisément pour ramener l'épouse et la mère à sa propre fonction dans le foyer domestique que Nous aussi, dans l'Encyclique « *Mater et Magistra* », comme Nos Prédécesseurs le firent dans de mémorables documents. Nous avons exprimé Nos sollicitudes en faveur d'un salaire suffisant à l'entretien du travailleur et de sa famille.

Pour un ordre social plus conforme à la dignité de la femme

Très chers fils et filles, les structures sociales modernes sont encore loin de faire en sorte que la femme, dans l'exercice de sa profession, puisse réaliser la plénitude de sa personnalité et offrir cette contribution que la société et l'Eglise attendent d'elle. D'où l'urgence de rechercher de nouvelles solutions afin d'arriver à un ordre et à un équilibre plus conformes à la dignité humaine et chrétienne de la femme. D'où, par conséquent, la nécessité que les forces catholiques féminines prennent conscience des devoirs qui leur incombent. Ceux-ci ne se réduisent plus, comme autrefois, au cadre restreint de la vie familiale. L'accession progressive de la femme à toutes les responsabilités de la vie sociale réclame son intervention active sur le plan social et politique. La femme n'est pas moins nécessaire que l'homme pour le progrès de la société, spécialement dans tous les domaines qui exigent tact, délicatesse et intuition maternelle.

Faites-vous donc d'actifs réalisateurs de ces sublimes idéaux, chers fils et filles, par la parole, par l'exemple, par l'action. Ne vous laissez pas vaincre par les difficultés. Continuez inlassablement à éclairer les consciences dans un esprit de vérité, de justice et d'amour.

Afin que Nos vœux s'accomplissent et qu'une flamme renouvelée de zèle se ranime parmi les membres de vos Associations, Nous invoquons, non sans tourner un regard pieux et confiant vers la plus grande Femme de la création de Dieu, la sainte et très douce Mère de Jésus et la nôtre, l'abondance des faveurs divines pour chacun de vous, avec le gage de la Bénédiction Apostolique que Nous vous donnons de tout cœur. »

Bibliographie

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. KUHN. — *Sokrates.* Versuch über den Ursprung der Metaphysik. Munich, Kösel-Verlag, 1959, 22 × 14 cm., 224 p. Prix : 15,50 marks.

Ce qui fait le prix de cet important ouvrage, c'est assurément la connaissance, non pas nouvelle, mais profondément renouvelée, qu'il propose de Socrate. C'est surtout la méthode qu'il pratique et apprend à pratiquer : la méthode de « l'histoire intégrale » s'efforçant de « comprendre » *à fond* le donné historique et s'achevant dès lors en authentique réflexion métaphysique. Cette méthode prétend découvrir le vrai Socrate. Son assurance déconcerte d'abord, mais elle finit par emporter l'assentiment de qui accepte de jouer le jeu loyalement, jusqu'au bout. Socrate est le contre-pied d'un sophiste. Il délivre du jeu des sophistes ceux qui s'attachent à lui. Il les détourne d'eux-mêmes et tourne leur regard vers le réel, vers ce qu'il y a à faire, vers « la saisie de l'homme par l'absolu » (p. 119). Par lui et à partir de lui s'accomplit le grand progrès de la philosophie antique, la découverte de la Causalité universelle, au dedans et au-delà des causes particulières. Socrate pratiqua, le premier en Occident, la réflexion totale : sa réflexion engagea sa vie tout entière; elle l'engagea jusqu'à la mort. A ce prix, elle découvrit que la vie n'est pas œuvre d'art et de science. Elle commence dans une décision que nul ne peut enseigner à autrui, parce qu'elle ne peut être que totale et personnelle (p. 70-71 et 177) : la décision de rendre le bien concrètement bien, pour moi (p. 93). Dans cette décision s'accomplit la découverte de l'âme — dans un sens tout nouveau (p. 124). Voici que se révèle l'ordre intérieur, l'absolu, l'impossibilité d'une opposition quelconque entre *le* bien et *mon* bonheur. D'avance, Socrate est d'accord avec saint Augustin : *cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero* (p. 103). Irrésistiblement, il fait penser à Blondel. Mais, s'il y a un blondélisme, une philosophie de l'action, il n'y eut jamais de socratisme (p. 133) ; il n'y aura jamais qu'une existence socratique (p. 143). L'interrogation de Socrate « éduque » ceux qui ont reçu sa morsure. Elle les mène à réaliser, à pratiquer. L'explicitation conceptuelle, la philosophie, commencera avec Platon. La maïeutique qui engendre à la vie de l'âme, Socrate l'a vécue le premier et jusqu'au bout : jusqu'à *la* mort, non pas seulement jusqu'à *sa* mort. Il meurt volontairement. Il est injustement condamné. Il le sait, il pourrait se dérober à l'exécution. Il s'y refuse. Il n'attentera pas, en enfreignant la sentence, à la Cité et à ses lois. Il demeure fixé dans le choix du bien, jusqu'au bout. Acte suprême de liberté et de libération personnelle, la mort volontaire de Socrate libère en lui tous les hommes de leur limitation, de leur emprisonnement dans la particularité de la Polis et de ses lois. Ce joug, « subi de l'extérieur», elle le fait éclater en l'acceptant, « en l'assumant de l'intérieur ». Cet éclatement ouvre Socrate et, en Socrate, l'humanité entière, à « la saisie par l'intérieur », vivifiante, créatrice, de l'esprit par l'absolu. La Cité sera sauvée, mais au-delà de l'enceinte de ses murailles et de la juridiction de son aréopage : le vrai royaume des esprits n'est pas de ce monde. Dans sa réalité historique, la seule *concrètement* possible, c'est le Royaume des Cieux, la Vie éternelle. Socrate ne le savait pas encore, mais il savait que le salut de la Cité est au-delà de la Cité et qu'il lui était bon de mourir, de vouloir, librement, mourir, parce que « c'était bien ». Il ne lui en fallait pas plus pour bien mourir.

Helmut Kuhn en sait, lui, davantage. Il sait quelle est « l'intention profonde » qui fait la certitude et la paix de Socrate mourant et que tant d'historiens déclarent inconnaissable. Il le sait, mais à quel prix? Nous sommes ici au cœur de la méthode et de son « exigence radicale ». Pour connaître objectivement Socrate

et pour être absolument certain de le connaître, d'une certitude qui ne peut être que celle de Socrate, éclairée par la lumière de la philosophie chrétienne, il faudra la payer au même prix que Socrate et que son historien. Il faudra aller jusqu'au bout de l'exigence de « l'histoire intégrale », de l'interrogation socratique et du choix de Socrate, lequel est consentement à l'être, jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Consentement que scelle, au milieu de l'histoire humaine, la mort par amour du Premier-Né d'entre les morts. Celui-là connaîtra le vrai Socrate et sera vraiment sûr de le connaître qui, voulant entrer dans sa « plus profonde intention », laissera entrer en lui, aujourd'hui, dans l'exercice actuel de la science historique, Celui qui *est* la Vérité et qui s'est déjà saisi de Socrate comme de son historien. A. Hayen, S. J.

Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions. Coll. Entretiens sur l'antiquité classique, tome V. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. 1960, 23 × 15 cm., XIV-463 p. Prix : 32 frs.

La Fondation Hardt, ainsi dénommée du nom du mécène qui la créa, réunit périodiquement à Vandœuvres près de Genève, dans un cadre de paix et de sérénité peu commun, un cénacle de spécialistes venus de tous pays, et judicieusement choisis pour leur exceptionnelle compétence en un secteur de l'antiquité classique. Les *Entretiens sur l'antiquité classique* ne sont autre chose que la relation des communications faites à ces *symposia* particulièrement érudits, ainsi que des discussions très ouvertes mais toujours empreintes de cordialité, qui les suivent. Le présent « Entretien », le cinquième, avait pour thème l'examen des « sources » de Plotin. Dix scholars (dont un, Harder, malheureusement mort quelques jours après la réunion, ce qui rendit impossible la publication complète de sa communication), prirent part à ce colloque. L'on peut dire que rarement tour d'horizon fut aussi complet et enrichissant. Personnes, courants d'idées, concepts, principes ou thèmes philosophiques, citations, tout ce qui peut d'une manière ou l'autre influencer la formation d'un homme ou d'une œuvre, fut passé en revue et parfois au crible d'une critique serrée. Tels, ces deux précurseurs immédiats du néoplatonisme, Numenius et Ammonius (Dodds), le premier certainement connu et même étudié par Plotin et ses élèves, le second aussi mystérieux qu'insaisissable; ou encore cette ambiance philosophique générale syncrétisante, sorte de terreau où a germé le néoplatonisme, et dont on ne sait dire au juste si elle était platonicienne teintée de stoïcisme, ou l'inverse, ou les deux à la fois (Theiler); ou encore cette trilogie : être, pensée et vie, si chère à Plotin, et qu'il n'a pourtant pas tiré de son fond. De qui alors? (Hadot), ou encore sa conception du transcendant (Dörrie), du conscient et du subconscient (Schwyzer), et sa doctrine « que les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect » (Armstrong) (ce en quoi se révèle une influence aristotélicienne). De leur côté et quasi à l'opposé l'un de l'autre, le P. Cilento, lui-même âme poétique semble-t-il, soulignait un aspect méconnu de Plotin : le poète, vraie révélation pour l'auditoire..., et le P. Henry, dans un de ces Kleinarbeiten dont il a le secret, établissait par la comparaison et l'analyse d'un passage précis d'Alexandre d'Aphrodise et d'un passage précis de Plotin, que celui-ci, même lorsqu'il cite, sait garder sa liberté et son originalité de pensée. Enfin, et ce fut là aussi une des révélations du *symposium*, Puech, dans une communication très remarquée, mais longue et que les Actes de la réunion n'ont pu malheureusement reproduire qu'en résumé notait tout ce que l'on pouvait attendre des découvertes gnostiques de Nag Hamadi pour la connaissance des sectes gnostiques, que Plotin a combattues, et de son comportement à leur égard. Sur ce point comme en plusieurs autres les échanges de vues conduisirent à la constatation que la pensée ou l'attitude de Plotin avait été susceptible d'évolution. Le cinquième « Entretien » de la Fondation Hardt a été certainement fructueux pour ses participants par ses contacts personnels et ses échanges de vue enrichissants. La publication de ses Actes et en particulier de ses discussions, a fort heureusement étendu à d'autres aussi l'effet bénéfique de ces réunions. Nous jugeons particulièrement heureuse l'idée d'en publier les discussions. Non seulement elles éclairent pour les moins ou

non-initiés la valeur des communications, par les réactions et échanges de vue entre spécialistes, par la mise en lumière des points importants ou plus faibles, par l'insistance sur l'originalité de certains résultats acquis, mais elles expriment aussi un « climat » scientifique où se manifestent, à l'échelle de l'humain, les tempéraments, les tendances, les méthodes de travail des savants qui se rencontrent et publient ensemble. Cela aussi a son poids et son intérêt. Les *Entretiens* de la Fondation Hardt émergent donc du niveau moyen des ouvrages qui paraissent, à la fois par la qualité exceptionnelle des articles qu'ils présentent et par l'ambiance particulièrement humaine et humaniste qui transparaît, pour ainsi dire, en chaque page. Ch. Martin, S. J.

G. P. Klubertanz, S. J. — *St. Thomas Aquinas on Analogy.* A Textual Analysis and Systematic Synthesis. Coll. Jesuit Studies. Chicago, Loyola University Press, 1960, 24 × 15 cm., viii-319 p. Prix : $ 5.00.

Ni la longue introduction du P. Klubertanz, ni les nombreux textes qu'il choisit, découpe et range par ordre chronologique, ne peuvent être lus pour eux-mêmes. Leur rôle est d'introduire et d'aider la lecture directe du texte même de saint Thomas. Ce livre est le fruit d'une collaboration soigneuse et méthodique. Quelques imperfections de détail, inévitables. Il se concentre sur le problème central et éternel de la philosophie : le *statut* de notre connaissance de Dieu (p. 2), dans la perspective réaliste de saint Thomas : la connaissance *quid sit* se déploie à l'intérieur de la connaissance *an sit*, qui est première (p. 152) ; on ne peut séparer, selon saint Thomas, les objets et les concepts (p. 113), aussi l'analogie de l'être n'est-elle ni l'analogie d'un concept, ni d'une chose, mais d'une intelligibilité dont l'actualité formelle n'est que dans l'esprit (p. 115).

L'auteur s'efforce de dégager les constances de la doctrine, l'évolution de saint Thomas et les problèmes qui restent ouverts, pour parvenir ainsi, modestement et rigoureusement, à des « conclusions textuelles ». Cette explication génétique de la conception thomiste de l'analogie et de son progrès parvient à de précieuses constatations : la proportionnalité du *De Veritate* disparaît des textes plus tardifs (p. 27) ; la distinction entre *secundum esse et secundum intentionem* et *secundum esse tantum* semble liée à celle des corps célestes et terrestres (p. 100-103, 108-109) ; la double ressemblance à Dieu du *De Potentia*, q. 3, a. 4, *ad* 9 ne se retrouve plus dans les œuvres postérieures. Cette dernière constatation nous semble contestable. Le lecteur qui voudra vérifier pourra comparer les textes cités par l'auteur *sub* 17.114 et 14.2, à la lumière de la *Somme* (I, q. 105, a. 5, c, où Dieu est présenté comme cause formelle, en un certain sens qui reste indéterminé : cfr p. 631 a 36-37, dans l'édition canadienne). Malgré tous ses mérites, la présentation de l'analogie telle que l'amorce le P. Kl. ne nous paraît pas entièrement satisfaisante. Elle oppose et sépare encore trop le monde du réel (les objets) et celui de l'intelligence (les concepts), maintenant entre eux un parallélisme que la phénoménologie contemporaine oblige à dépasser. Ce qui oblige aussi à dépasser l'opposition entre analogie extrinsèque et intrinsèque (p. 129-130) ; à expliciter le sens de formules telles que : *communication in the same act*, ou *basic act of a being* (p. 139) ; — à reviser l'unité intelligible (*tantum*?) du monde (p. 139, n. 40) ; à ne pas parler trop facilement, à propos de l'*ens in anima*, d'« analogie d'imitation extrinsèque » (p. 141). Cette terminologie se trouve-t-elle dans saint Thomas? Même question, au sujet de l'« analogie de référence causale » (p. 142) : quelles expressions trouve-t-on dans les textes thomistes? Ces questions montrent les limites que, malgré leurs mérites et les services qu'elles rendront, des études comme celle-ci ne peuvent dépasser : leur rigueur reste toujours entachée de subjectif et d'arbitraire. A commencer par le choix des textes pour lequel il est impossible de découvrir un critère parfaitement objectif. Il faut avoir le courage de choisir quand même, mais en sachant la faiblesse de ses conclusions et la nécessité de les dépasser. Loin de fonder la vérité objective de l'interprétation doctrinale, les « conclusions textuelles » trouvent en celle-ci le fondement de leur propre objectivité. A. Hayen, S. J.

E. Zellinger. — *Cusanus-Konkordanz.* Munich, M. Hueber, 1960, 21 × 15 cm., XVI-332 p.

Cet instrument de travail ne dispense pas de recourir aux textes; il y renvoie et aide à les comprendre objectivement. *Nicolaus Cusanus secumipso concordans* rassemble, selon un *ordre* à la fois systématique et dialectique, textes et références. L'auteur s'excuse de paraître avant l'achèvement de l'édition critique de Nicolas de Cues qui eût permis de citer un texte plus correct et des références plus précises. A. Dempf lui adresse, au contraire, l'élogieux reproche d'avoir tardé à publier un « essai » entièrement terminé dès 1951.

La « concordance » de Zellinger poursuit une triple tâche : dégager la structure systématique de la théologie de N. de Cues et de sa philosophie; y situer, à leur place, les divers thèmes, problèmes et concepts; rassembler textes et références de manière aussi complète que possible. Ainsi deviendront possibles un exposé systématique de la doctrine et sa comparaison avec Eckart. L'auteur s'est placé au point de vue philosophique. Il fait état des principales œuvres théologiques. Avec raison, il laisse de côté les commentaires. La présentation est claire et précise, le maniement aisé, moyennant un minimum d'entraînement. Au terme de ses analyses et de ses classements, Z découvre dans la pensée de Nicolas de Cues une profonde orthodoxie, une unité rigoureuse, de structure dialectique, conciliant les contradictions apparentes des textes et des commentateurs. La concordance se partage en 30 articles, répartis en 22 chapitres, eux-mêmes groupés en 3 parties : Analogie, altérité, espèce, autorité, raison, connaissance, esprit de foi; — Dieu comme coïncidence absolue, un en trois personnes, connaissance de Dieu, l'Homme-Dieu, l'union divine, Dieu et le monde, le Verbe de Dieu — individu, amour, homme, *principium-principiatum,* âme - esprit - nature, être, substance, universel. Au centre de la doctrine : la Trinité et l'Union hypostatique.

A. Hayen, S. J.

H. Bars. — *Maritain en notre temps.* Paris, Grasset, 1959, 21 × 14 cm., 397 p. Prix : 1.650 frs.

Les deux premiers chapitres étudient la situation du philosophe entre l'éternel et le temps : d'abord sous les espèces d'une rencontre ou d'un embrassement — puis sous les espèces d'une tension ou même d'un écartèlement, dans les régions de la politique, de la science, de l'art, de l'histoire. Les deux derniers concernent les conditions et les caractères d'une philosophie qui veut être selon le Christ : philosophie dans la foi — passage de l'Esprit. Quelques faiblesses. Le plus vrai Maritain, assurément, est celui de la rupture avec l'*Action française.* Les pp. 113-116 minimisent peut-être, cependant, l'affinité qui l'avait attiré vers elle. Plus sérieuses, les réserves qu'appelle l'interprétation de Duméry et de Blondel. Certaines pages sont presque une caricature (p. 218, 220-221, 322, 330). Ces ombres n'empêchent pas ce beau, il faudrait peut-être dire ce grand livre, d'être un portrait fidèle. On y retrouve l'intellectualisme de Jacques Maritain qui refusa toujours de se couper de la vie; — sa fougueuse droiture qui, dès le lycée, « passionnait le débat », qui ne fit jamais rien pour être tolérée et qui ne se contenta jamais de tolérer les autres : « sur le terrain pratique, il préfère le terme de compagnonnage à celui de tolérance » (p. 278); — sa fidélité farouche à l'Ecole qui n'hésita jamais à sortir à la rencontre des autres : dans bien des milieux, littéraires, artistiques, philosophiques, théologiques, grande fut, en notre temps, son influence sur la vie intellectuelle de ses amis, sur leur vie religieuse, sur le retentissement de celle-ci sur celle-là. Le livre entier se résume dans une phrase de Maritain (citée p. 11) : « La pensée catholique doit être élevée avec Jésus entre ciel et terre, et c'est en vivant le paradoxe douloureux d'une fidélité absolue à l'éternel jointe à la plus diligente compréhension des angoisses du temps qu'il lui est demandé de travailler à réconcilier le monde à la vérité. »

A. Hayen, S. J.

MOYEN AGE DOCTRINAL ET LITTERAIRE

H. DE LUBAC, S. J. — *Exégèse médiévale.* Les quatre sens de l'Ecriture. Première Partie. I-II. Coll. Théologie, 41. 2 vols, Paris, Aubier, 1959, 23 × 14 cm., 712 p.

Au moment où les médiévistes découvrent et étudient les nombreux commentaires scripturaires des « siècles de foi », il est providentiel qu'ait été écrit un livre comme celui-ci. Sans lui, on se serait perdu, encore pendant des années, dans l'abondance des monographies étroitement limitées, qui trop souvent font s'évanouir dans le détail la perspective d'ensemble d'une tradition littéraire, et manquent par conséquent la vraie vision des choses; avec lui, nous saisissons la continuité d'une grande méthode d'interprétation de la Bible, nous en percevons le sens et les richesses, guidés toutefois par les textes eux-mêmes, et non par la direction que l'auteur voudrait leur imposer. Cette aptitude à mettre en œuvre une forme très particulière de la recherche historique fait le génie propre du P. de L. Pour tout autre que lui, le danger demeurerait, ou que la synthèse soit tout à fait faussée, ou que la masse des fiches qui s'accumulent à longueur d'années ne devienne un monstrueux entassement. Ce que l'on admire ici, c'est la construction organisée, où chaque pierre trouve sa place exacte, et où le plan d'ensemble surgit spontanément dans l'aperception d'une multitude d'éléments. Ajoutons à cela cette manière propre de penser que l'A. a appelée ailleurs « paradoxe », où se trouvent opposées, dans l'unité qui les intègre, les faces adverses d'une même situation, et nous aurons achevé de décrire la méthode particulière de son ouvrage. Ce n'est donc pas pur arbitraire, si tout est structuré sur la base du chiffre cinq : dans chaque volume, cinq chapitres, divisés tous en cinq paragraphes. On a là le nombre d'or, que la botanique découvre aussi comme un facteur stable de l'organisation vitale la plus élevée. Il ne nous paraît pas absurde non plus de mettre en évidence que ces cinq paragraphes — comme, du reste, les chapitres de chaque livre — s'enchaînent, à peu près sans exception, selon le plan d'un des sommets de la forme musicale : un paragraphe d'exposition de deux thèmes opposés, trois de développement, un cinquième de réexposition à un niveau d'achèvement. Ce fait curieux indique que l'ouvrage se lit comme on écoute de la musique, dans une durée organisée qui se construit au fur et à mesure, avec la même difficulté à surmonter dans le dépaysement initial et la même plénitude à la fin, quand on a le courage de poursuivre jusqu'au bout, en se laissant emporter par le mouvement intérieur. Le P. de L. n'écrit pas des dissertations bien moulées dans la forme universitaire; il compose des poèmes symphoniques, seul genre de construction où l'analyse et la synthèse, l'invention et l'exposition, sont à tout moment conjointes. Ceci dit, il convient de résumer l'ensemble.

I. Le premier volume débute et finit par un point de vue totalisant. 1) On prend tout d'abord un contact général avec le quadruple sens dans une Ecriture qui est à la fois unique et diverse : unique dans la lettre, mais infiniment riche de sens, bien que l'investigation en soit rigoureusement disciplinée; unique à constituer toute la Révélation, bien que celle-ci déborde le pur donné écrit, pour devenir la *Scriptura in fide catholica tractata*; unique à faire surgir toute la théologie et à résumer toute science, malgré que se développent nécessairement, au-delà du texte scripturaire, ces *quaestiones* qui l'expliquent en s'y référant intrinsèquement; tout cela, c'est la vie même du chrétien qui réfléchit, aussi éloigné du fidéisme que du rationalisme, et pour qui devient impensable une opposition quelconque entre tradition et progrès. 2) Cherchons cependant comment le moyen âge a divisé les divers sens de l'Ecriture. Listes à trois ou à quatre membres, priorité du moral sur l'allégorique ou réciproquement? on trouve l'un et l'autre; et ce sont là des ambiguïtés plutôt décourageantes pour l'historien à la recherche de groupements trop bien organisés. 3) Origène serait déjà à l'origine de ces variations, car il faut remonter dans le temps, même au-delà de Grégoire et d'Augustin. 4) Or, au moyen âge, Origène est fort lu (ceci nous offre, parmi d'autres paragraphes ayant chacun valeur de monographie élaborée, un intéressant répertoire des lecteurs d'Origène), mais aussi fort discuté. 5) Quoi qu'il

en soit, le fait certain, c'est que, dès les origines du christianisme, la prédication du message de foi est aux prises avec l'opposition fondamentale de la lettre donnée aux Juifs et de l'accomplissement réalisé en Jésus-Christ. Mais cette opposition n'est pas plus irréductible que celle du corps et de l'âme. Car, au terme de cette diversification, on s'aperçoit que tout, finalement, se réduit à une nouvelle unité. Si, dans le premier chapitre on avait l'Ecriture unique, multipliée dans ses divers sens, on découvre à présent la multiplicité des sens assumée dans l'unité de Jésus et de son Eglise. En fait, il n'y a que deux sens de l'Ecriture, dans la mesure où, de l'Ancien au Nouveau Testament, on passe de la lettre à l'esprit, par une évolution vraie bien qu'impliquant aussi une réelle mutation; et, de ces deux sens, en fin de compte, Jésus-Christ seul donne la clef, Lui qui, étant unique mais préparé dans l'histoire, met le point final à la Révélation, en dévoilant la signification définitive des mots jusque là imparfaitement saisis; et l'Eglise détient ce sens, sous la motion de l'Esprit, car, possédant l'Ancien et le Nouveau Testament, elle est seule à lire, dans la lettre même, la plénitude de la Parole révélée, entendue dans la foi. La conclusion de ce premier volume sera donc un dernier paradoxe, qui concernera la méthodologie : science critique ou littéralité et interprétation dans la foi ou sens spirituel s'épaulent sans se gêner, pour soutenir une intelligence orientée cependant tout entière vers la lumière de foi.

II. Du plan de l'extension, on vient à celui de la compréhension. Après que l'on a vu surgir les quatre sens, dans leur genèse et leur développement historique chez de nombreux auteurs, il faut en déclarer la signification interne. 1) Le passage se fait par une explication, d'abord générale, qui développe le schéma premier de la lettre et de l'esprit en ses ramifications : tripartite (formule : histoire, morale, allégorie, fondée sur la trichotomie : corps, âme, esprit), ou quadripartite (formule : histoire, allégorie, tropologie, anagogie qui épanouit le sens spirituel dans les vertus de foi, de charité et d'espérance). 2) Le sens historique doit s'attacher à la lettre; mais, puisque celle-ci narre une histoire divine, le souci même de l'histoire impose qu'on dépasse la lettre, sans toutefois la mépriser. 3) L'allégorie part à la recherche du « mysterium » accessible à la seule foi; mais elle ne découvre le mystère qu'en vue d'édifier la *foi* (selon la formule de Grégoire) et d'en obtenir un *intellectus* (Augustin). 4) La tropologie, soit qu'elle moralise le fait inclus dans la lettre, soit qu'elle anime le sens spirituel pour une conduite des mœurs sous la *charité*, rend présent au cœur du fidèle, du moine surtout, l'événement de salut que la trame du récit biblique contient, et que l'exégète extrait en quelque sorte comme l'on tire le miel du rayon de la ruche. 5) L'anagogie, elle, se rapporte à l'*espérance*; elle en montre l'objet et elle l'anticipe par la contemplation; car l'exégète devient nécessairement mystique s'il va jusqu'au terme du quadruple sens. Il aboutit donc à l'unité, qui n'est autre, encore une fois, que l'unique mystère de Jésus dans l'Eglise. Ainsi on achève le cercle : partis de la Parole de Dieu, nous sommes conduits au Verbe incarné. Et ce mouvement de concentration inévitable ramène aussi l'A. à la critique de sa propre méthode. C'est en effet seulement après avoir cheminé avec lui jusqu'au bout qu'on appréhende l'équilibre de toutes les parties assemblées. Que quelques pierres fassent défaut à l'édifice et que plusieurs doivent être remises en chantier, c'est possible et même certain. Mais, après tout, cela est d'importance relative. L'ensemble tient et ne sera sûrement pas jeté par terre. Au demeurant, une autre construction doit venir encore, puisqu'aussi bien on s'arrête, du point de vue de l'histoire, à la fin du 12e siècle. C'est donc seulement l'exégèse de type monastique (prolongeant celle des Pères) qui est représentée ici. La scolastique devra venir à son tour.

C. Dumont, S. J.

L. Hödl. — *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt.* Teil I. Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelms von Auxerre. Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band

XXXVIII. Heft 4. Münster, Aschendorff, 1960, 24 × 16 cm., XXVIII-398 p. Prix : 34 marks.

Dans un ouvrage qui doit s'étendre sur plusieurs volumes, M. H. fait à la fois une histoire de la littérature scolastique et un relevé des thèmes doctrinaux concernant le pouvoir des clefs. Le point de départ chronologique est le 12e siècle, avec les *Sentences* provenant des cercles d'enseignement dominés par Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor et Abélard. Ce choix de la date n'est pas arbitraire, mais procède d'une définition préalable de la théologie « scolastique », en tant que telle. Celle-ci est caractérisée, selon l'ordre des causes, comme une littérature utilisant la tradition scripturaire et patristique (matière), qu'elle élabore selon les procédés rationnels de la distinction et de l'analogie (élément formel), en vue de l'*intellectus fidei* et de la systématisation de la foi pour l'enseignement scolaire. Sur la base de cette définition, parfaitement défendable du reste, c'est bien avec les recueils de *Sentences* qu'il faut commencer. Ce qui nous paraît neuf et original dans l'ouvrage de M. H., c'est justement ce procédé qui consiste à écrire une histoire de la littérature, non par le simple relevé des auteurs, de leurs écrits et de leurs doctrines, mais en montrant la construction scolastique *in actu*, à propos d'un certain thème, la *potestas clavium*, dont on expose la lente élaboration à partir des données scripturaires (Mt 16, 18-19; Jo 20, 23) et patristiques (Jérôme, Grégoire, Bède, etc.). D'où il suit que, le thème étant par ailleurs assez important en soi, cette histoire mérite une lecture intégrale et continue, et ne demeure pas au niveau des volumes que l'on consulte occasionnellement pour préciser un simple détail. Nous ne pouvons ici relever tous les points intéressants. Dans l'ensemble, on a affaire : 1° à une somme concise des données actuellement connues concernant les œuvres dites scolastiques, selon la définition admise ci-dessus (qui exclut donc les commentaires d'Ecriture, mais admet les questions, canons, sentences et sommes) ; 2° à un relevé systématique des éléments doctrinaux sur le pouvoir des clefs. En ce domaine, le profit est considérable dans les secteurs de l'histoire doctrinale qui relèvent du sacrement de la pénitence, où il est traditionnellement question du pouvoir de lier et de délier.

C. Dumont, S. J.

W. Rauch — *Das Buch Gottes*. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura. Coll. Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 20. Munich, M. Hueber, 1961, 24 × 16 cm., XVI-267 p. Prix : 24 marks.

Le vocable de « livre », servant à désigner la manifestation de Dieu, se rencontre assez fréquemment chez les scolastiques, notamment dans la première moitié du 13e siècle à propos du rapport de la foi à la doctrine sacrée. Il est probable qu'une étude complète du thème dans la littérature médiévale mènerait à des constatations fort instructives. L'A. se limite au seul S. Bonaventure, saisissant par là le mouvement historique en un de ses points privilégiés. On peut regretter l'absence d'une étude intégrale des sources. Mais c'était là un travail beaucoup trop vaste, réalisable seulement après les monographies qui exploreraient en tous sens un terrain encore en friche. Quelques références seulement sont données, qui suffisent à montrer la longue carrière de ce terme de « livre », utilisé à diverses fins dans la littérature antique et au moyen âge. L'A. fait tout d'abord un relevé rapide de la cinquantaine de passages où le mot se présente dans l'œuvre bonaventurienne. Puis il définit, en son sens général et formel, la notion : le livre est un témoignage permanent par lequel un auteur s'exprime et invite son lecteur à une réponse. S'y rencontrent donc un aspect statique de présence et un aspect dynamique d'interpellation. C'est le lieu médiateur d'une rencontre. Quelques pages seulement sont consacrées à l'application du terme de « livre » à la réalité des relations trinitaires. Il nous semble qu'ici l'A., entraîné par son souci de rattacher toute la pensée bonaventurienne à son sommet dans la Trinité, force le sens des mots; Bonaventure n'emploie pas le couple « auteur-lecteur » pour désigner les relations entre le Père et le Fils. A notre avis, il ne

faut pas non plus le transposer en ce domaine, malgré que les associations d'idées suggérées par le couple prêtent à une adaptation. Mais la partie maîtresse de l'ouvrage (p. 28-171) est fournie par l'étude du « liber creaturae ». Nous trouvons ici toute l'anthropologie bonaventurienne et l'A. a bien exploité tout ce que nous connaissons de la symbolique si chère au grand docteur de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. A propos du « liber scripturae » une grande perspective est ouverte, qui embrasse la totalité de l'histoire du salut dans le Christ et l'Eglise avec le magistère et les sacrements. Enfin quelques pages sont consacrées au « liber vitae ». Fidèle à la méthode de systématisation qu'il a employée, l'A. aboutit à une belle synthèse de la pensée de S. Bonaventure. On le lira donc plus avec la volonté de confronter sa présentation avec celle d'autres auteurs, que dans l'intention d'y découvrir des données exhaustives concernant le thème médiéval du « livre ». Aussi le titre de l'ouvrage demeure ambigu. En réalité nous avons ici une interprétation de la théologie de l'*exitus-reditus* chez Bonaventure, à partir de l'utilisation du thème « interpellation-réponse », lui-même soutenu sémantiquement par le couple « livre-lecteur ». C. Dumont, S. J.

A. Hallier, O.Cist.S.O. — *Un éducateur monastique : Aelred de Rievaulx.* Paris, Gabalda, 1959, 25 × 17 cm., 200 p. Prix : 1.300 frs.

Dans son étude, le P. H. ambitionne de reproduire le portrait original d'Aelred d'après ses œuvres. Travail extrêmement difficile, car il semble, à première vue, que les traits des auteurs monastiques laissés au second rang doivent s'estomper en une grisaille assez terne, où se mélangent toutes les couleurs, dans ce qui formerait le fond commun du 12e siècle. Et puis, à côté d'un Bernard et d'un Guillaume de Saint-Thierry, n'est-ce pas une gageure de revendiquer une place éminente pour un écrivain moins connu? Pourtant l'A. réussit bien dans son projet. Il le doit sans doute à sa méthode de lecture attentive, respectueuse et « amicale » des œuvres d'Aelred. Plutôt que de vouloir à tout prix marquer des points d'originalité qui grossiraient les traits de son héros en faussant la véritable image, il préfère travailler par une multitude de touches délicates et bien choisies. Finalement, c'est de ce patient assemblage des détails dispersés dans une œuvre relativement vaste que surgit, pleinement mise en lumière, la physionomie de l'homme spirituel et que naît, en retour, notre admiration pour l'Abbé de Rievaulx, éducateur de moines. Peu de données biographiques, l'esquisse d'un tempérament, surtout une abondance de suggestions littéraires excellemment choisies décrivent bien le personnage. Sans doute, on retrouve des thèmes connus : l'image et la ressemblance, *eruditio* et *disciplina* (bien distinguées l'une de l'autre), l'expérience spirituelle, la communauté des frères, le désir eschatologique et d'autres devenus courants sous la plume d'un moine. Mais le mérite de l'A. est d'avoir, par la belle ordonnance de ces thèmes intelligemment assemblés, présenté non pas une doctrine abstraite, mais l'image très parlante d'un moine fidèle, abbé au grand cœur, vivant saintement son idéal monastique. C. Dumont, S. J.

Ph. Delhaye. — *Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale.* Conférence Albert-le-Grand 1960. Paris, Vrin, 1961, 19 × 12 cm., 111 p.

Ce texte a été présenté à l'Institut d'études médiévales S. Albert-le-Grand de l'Université de Montréal. Sous sa forme de conférence, il donne un modèle parfait de résumé, d'abord de la vie et des œuvres de Pierre Lombard, puis surtout de ce qu'on peut appeler sa « morale ». L'idée de rassembler ainsi des éléments doctrinaux dispersés non seulement dans les *Sentences*, mais encore dans les commentaires d'Ecriture, est très féconde. En même temps, M. le chan. D. donne un plan idéal de la morale chrétienne, qui n'est pas un cadre imposé de force au Lombard, mais au contraire une heureuse et parfaitement légitime systématisation de ses doctrines. On a ainsi les points suivants : fondement de la morale dans l'assimilation à Dieu (thème de l'image), l'acte humain (chrétien), les vertus théologales, les vertus sous la charité et les dons, le péché et le retour à Dieu par la pénitence. Au passage, sont relevées succinctement, mais de façon fort judicieuse, les diverses antinomies, apories et questions, qui se posaient à un auteur du moyen âge tout imprégné d'augustinisme. Petit volume extrêmement précieux donc, en dépit de son apparence modeste! C. Dumont, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, sous la direction de R. AUBERT et E. VAN CAUWENBERGH. Fasc. 84 : *Egérie-Elne.* Paris, Letouzey, 1961, 28 × 20 cm., col. 1-256. Prix : 20 NF.

Avec ce fascicule, l'excellent répertoire, qu'il n'est plus nécessaire de présenter à nos lecteurs, inaugure son tome quinzième. Parmi les notices principales, on notera celles d'un pays (Egypte), de plusieurs diocèses (Egitane, Eichstätt, Elche, Elne et surtout Elisabethville, qui bien certainement entre ainsi pour la première fois dans un répertoire historique — la notice est d'ailleurs signée par un collaborateur attitré du Monasticon belgicum, Dom N. Huyghebaert), d'un certain nombre d'abbayes importantes (Egmond, Einsiedeln, Eisenach, Elchingen, Eldena, Ellwangen). Quant aux articles biographiques, ils renferment 36 différents « Elie », 11 « Elisabeth » et autant d'« Eleuthère ». Parmi eux, « frère Elie » le célèbre compagnon du Poverello, dont le rôle aux origines de l'Ordre des Frères Mineurs fut si discuté (excellente bibliographie). La notice sur Elisabeth de Thuringe est de sa meilleure biographe, Jeanne Ancelet-Hustache. Un ancien souverain éthiopien et un archevêque de Tolède du VIII[e] siècle, Elesbaan et Elipand, ont également fait l'objet de notices détaillées. Enfin signalons la présence de diverses personnalités et célébrités contemporaines, que les répertoires antérieurs n'eurent pas encore l'occasion de mentionner : l'évêque-théologien, Mgr Egger († 1918) ; l'historien du concile de Trente, Stefan Ehses († 1926) ; le prélat américain, Mgr Elder († 1904) ; le missionnaire mariste, Louis Elloy († 1878). Et n'oublions pas la notice très intéressante sur le P. Jean-Baptiste Eliano, juif converti à Venise en 1551, reçu dans la Compagnie de Jésus par S. Ignace l'année suivante, qui devint une des vedettes du mouvement œcuménique à la fin du XVI[e] siècle. R. Mols, S. J.

J. H. S. BURLEIGH. — *A Church History of Scotland.* Londres, Oxford University Press, 1960, 22 × 14 cm., x-456 p. Prix : 42 sh.

Quel est l'Européen continental, même spécialiste en histoire, pour lequel l'histoire de l'Ecosse n'est pas un livre scellé? Le passé religieux de cette pointe septentrionale de la Grande-Bretagne ne lui est connu que par la synthèse vieillie de Bellesheim ou par des ouvrages écrits en fonction de l'histoire d'Angleterre. Professeur d'histoire ecclésiastique à l'université d'Edimbourg et membre éminent de l'Assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse, l'auteur de cette synthèse expose avec objectivité, clarté et compétence, le passé religieux de son pays. Pour l'auteur, l'Eglise d'Ecosse dont il retrace l'histoire, c'est celle que constitua, à chaque moment du passé, l'adhésion de la plus large fraction de ses concitoyens au message évangélique du Christ. Il ne peut être question d'une continuité institutionnelle, manifestement rompue lors de la Réforme, mais seulement d'une continuité « idéale » — d'aucuns diront illusoire — à partir de la première évangélisation colombanienne, jusqu'à la réunion, en 1929, des deux principales branches issues de la Réforme presbytérienne. Le terme même d'Eglise d'Ecosse se rencontre, pour la première fois, dans une bulle pontificale de la fin du XII[e] siècle. Il recouvre donc, durant toute l'histoire médiévale, un passé catholique romain. Mais, à partir de John Knox, l'Eglise d'Ecosse devient une dénomination autocéphale, dont l'histoire se sépare nettement de celle de l'Eglise catholique des temps modernes, tout en s'opposant également au courant épiscopalien anglican, ainsi qu'aux autres dénominations dont la prolifération a transformé le monde anglo-saxon en un puzzle religieux. Une part très importante des chapitres consacrés à l'époque moderne et contemporaine explique la genèse et les avatars de ces divers groupements religieux. A la fin de l'ouvrage, un tableau synoptique permet au lecteur de naviguer à travers les divers bras de ce delta et de situer historiquement et génétiquement des groupements tels que les *Cameronians,* les *Burghers* et les *Anti-Burghers,* la *Relief Church,* l'*United Secession,* l'*United Presbyterian,* la *Free Church,* l'*United Free,* l'*Original Secession Church,* et d'autres encore. Le lecteur catholique saura gré à l'auteur d'avoir abordé le

chapitre de la Réforme écossaise avec le souci exclusif de l'objectivité historique et d'avoir rendu largement justice aux éléments de grandeur présentés par l'Eglise médiévale. Les chapitres consacrés aux origines montrent comment la nation écossaise a subi le rayonnement de trois pôles religieux : le monachisme irlandais, avec sa tête de pont d'Iona, les centres ecclésiaux de Northumbrie, surtout au départ de Lindisfarne et de Durham, la métropole scandinave de Nidaros, dont la domination sur l'Ecosse insulaire se maintint durant tout le moyen âge. Noter aussi la grande modération des chapitres traitant de John Knox et de Marie Stuart. L'histoire polémique est décidément bien révolue.

R. Mols, S. J.

W. von den Steinen. — *Der Kosmos des Mittelalters* von Karl dem Grossen zu Bernhard von Clairvaux. Berne, Francke, 1959, 27 × 19 cm., 400 p., 16 tabl. Prix : 43 frs broché ; 48 frs relié.

Un livre de synthèse, comme il n'en existe pas beaucoup. Son but est d'étudier une époque, non pas dans le déroulement extérieur des événements qui l'ont constituée, mais au moyen d'une analyse interne, pour en déterminer les aspects de base et les caractéristiques fondamentales. Une synthèse qui se situe, par conséquent, à un étage au-delà de celle de G. Schnürer et que l'on pourrait rapprocher des vues panoramiques de Chr. Dawson. A cette exception près que l'« Univers médiéval », dont il est question ici, ne recouvre, en fait, que trois siècles et demi. L'auteur y distingue deux milieux historiques, dont il analyse successivement les principales composantes, sans oublier, à l'occasion, de centrer sa description autour de tel personnage caractéristique de premier plan. Le monde carolingo-ottonien lui sert, pour ainsi dire, de point de départ ; le monde grégorien est le point d'aboutissement. Entre les deux, si de fortes évolutions sont perceptibles, existe cependant une réelle unité. En effet, ce qui retient avant tout l'attention de l'auteur, c'est ce qui constitue l'âme d'une époque, les éléments qui ont déterminé sa conception du monde, les idées maîtresses qui en furent les inspiratrices. Son « univers médiéval », c'est la totalité du milieu de vie, tel qu'il se présentait aux hommes nés entre 800 et 1150. Aux hommes ? Mieux vaudrait dire aux habitants des régions-pilotes de l'Europe Occidentale. Il est question également des peuples limitrophes et des milieux culturels non-occidentaux, mais seulement à titre d'appoint. La conception de l'auteur est très extensive. Il n'a cependant pas réussi à englober dans son panorama tous les aspects de la période étudiée : il en est auxquels la place fut très parcimonieusement mesurée. Ainsi tout ce qui touche à la vie économique, à la technique, à l'enseignement, à l'art, à la vie domestique. Par contre, les éléments institutionnels, les systèmes de pensée et leur expression littéraire ont fourni la matière d'analyses approfondies. C'est à chaque instant que s'ouvrent devant le lecteur des perspectives très enrichissantes. Signalons tout particulièrement les deux chapitres initiaux sur le « mythe cosmique » et le « service du roi », ceux introduits par le titre un peu mystérieux « l'existence et sa signification », ceux analysant la place de premier plan détenue par le monachisme, ceux décrivant les nouvelles dimensions de la poésie, ceux montrant comment, jusque dans ses portraits et dans son écriture, le moyen âge minimisait les caractéristiques individuelles, ceux analysant diverses caractéristiques linguistiques, comme l'emploi croissant de nouveaux vocables à la fois abstraits et concrets, tels que *solacium, memoria, beneficium, honor, gratia*. De très belles pages sont consacrées aux grands bâtisseurs de la Chrétienté du XII[e] siècle : Guillaume le Conquérant, Roger de Sicile, Suger, Anselme, Abélard et surtout saint Bernard. Bref, un ouvrage qui transperce une époque si différente de la nôtre et qui, à ce titre, constitue un inestimable enrichissement historique en profondeur.

R. Mols, S. J.

J. Balon. — *Ius Medii Aevi. 2. Lex Iurisdictio.* Recherches sur les assemblées judiciaires et législatives, sur les droits et sur les obligations communautaires dans l'Europe des Francs. Tomes 1-2. Namur, Godenne, 1960, 25 × 17 cm., xxxiii-615 p. Prix : 1.200 frs.

Ce deuxième volume d'une œuvre qui, dans la pensée de l'auteur, doit aider les médiévistes à comprendre plus exactement la législation franque — et, par conséquent, à préciser notre idée de la civilisation européenne au haut moyen âge — s'inspire de la même idée et procède suivant la même méthode que le premier (cfr *N.R.Th.*, 1961, p. 208-209). Il s'agit, somme toute, de procéder, non pas à priori, mais après une enquête textuelle aussi large que possible. Pour reconstituer le droit du haut moyen âge, il faut, tout d'abord, recueillir les textes, analyser chaque expression en la replaçant dans son contexte. Le volume que voici applique cette méthode aux termes servant à désigner les assemblées judiciaires et législatives, les droits et les obligations communautaires : avant tout, le substantif « lex », les adjectifs « legalis » et « legitimus », les adverbes « legitime » et « legaliter », employés dans des expressions officielles se rapportant tantôt à la procédure judiciaire (*facere legem, firmare, constituere, legibus retinere, legitime possidere, legitima sententia, renuntiare legi, traditio legalis*), tantôt à la condition des personnes (*filius legitimus, connubium legale*) ou à celle des biens (*mansus legalis, moneta legitima, dos legaliter facta*), tantôt à l'exercice des fonctions (*advocatus legitimus, iuratores legales*). Plus de deux cents expressions de cette nature, empruntées à des documents (annales, capitulaires, coutumiers et surtout cartulaires) provenant de toutes les époques du moyen âge antérieures au XIII[e] siècle et de toutes les régions de l'Europe Occidentale qui subirent l'influence de la législation franque, sont ainsi analysées par l'auteur, dans le tome premier de ce second volume. Il profite de l'occasion pour décocher un coup de griffe aux continuateurs du Du Cange et aux principaux représentants de l'histoire du droit. Il est incontestable que la position de l'auteur est originale et que, jusqu'à présent, elle n'a guère été appréciée comme elle le devrait. En fait, l'auteur part de l'idée que « pour pénétrer dans le droit des Francs, le droit romain est une fausse clef » (p. 1). Sans doute, les Francs ont emprunté aux Romains l'essentiel de leur vocabulaire législatif et juridique, mais sous ces mots latins ils ont inséré un autre contenu, un contenu hérité d'une époque où le droit et la loi étaient l'expression de relations tribales ou claniques, donc collectives. Le mot *lex* lui-même et tous ses dérivés connotent par conséquent l'intervention d'une assemblée de type familio-tribal. Le deuxième tome du volume est occupé en entier par les notes, qui donnent in-extenso le texte des documents anciens où figurent les vocables analysés, et par un dictionnaire ou répertoire alphabétique de ces vocables, avec indication de leur signification et des textes où ils figurent. Ainsi, le premier sens de *legitimus* est « qui a été fait à l'intervention de l'assemblée compétente », et cet adjectif est ajouté à 214 substantifs pour en déterminer le sens. Comme son prédécesseur, ce volume est donc capable de renouveler considérablement notre connaissance du moyen âge et notre interprétation des textes médiévaux. R. Mols, S. J.

B. Bligny. — *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI[e] et XII[e] siècles.* Coll. des Cahiers d'histoire publiée par les Universités de Clermont, Lyon, Grenoble, 4. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 25 × 16 cm., 535 p., 8 cartes. Prix : 20 NF.

Cet excellent ouvrage de synthèse, dont les assises heuristiques sont des plus solides, recouvre les deux siècles capitaux de l'époque féodale : depuis les environs de l'an mille, quand la Chrétienté Occidentale venait à peine de se dégager des épreuves diverses du Siècle de Fer, jusqu'au seuil de la période où le triomphe des communes et l'apparition des ordres mendiants donnèrent un visage nouveau à l'Europe Médiévale. Il ne traite, à vrai dire, que de la seule histoire religieuse, et encore seulement sous un de ses aspects. Mais c'est un aspect tellement essentiel d'un secteur tellement primordial de l'histoire médiévale qu'il n'est pas exagéré de considérer cet ouvrage comme une contribution très importante à une meilleure connaissance de tout le moyen âge féodal, dans les limites géographiques que l'auteur s'est tracées. Il s'agit du Royaume de Bourgogne, terme qui n'a pas grand chose de commun avec le pays de Philippe le Bon, ni avec

l'actuelle région française de ce nom. Pour nous borner à une seule différence, Cluny ne faisait pas partie du Royaume de Bourgogne. Celui-ci englobait tout le territoire compris entre la trouée de Belfort et la Méditerranée, entre les Alpes et le sillon rhodanien. Un ensemble qui réunirait de nos jours la Provence, le Dauphiné, la Savoie, la Franche Comté, une partie du Lyonnais et de la Suisse Romande. Autrement dit, la partie médiane du territoire qui échut à Lothaire au partage du traité de Verdun. Dans cette région, la faiblesse du pouvoir central, les déprédations des Sarrazins et les rivalités des seigneurs locaux avaient accentué, à la fin du premier millénaire, la décadence générale de la Chrétienté. Le redressement opéré au cours des deux siècles qui suivirent n'en fut que plus méritoire et spectaculaire. C'est à ce redressement que l'auteur nous fait assister dans les six chapitres de son ouvrage. Les deux premiers dépeignent la réforme entreprise dans le clergé séculier : la tâche à accomplir, les hommes qui la réalisèrent, les résultats obtenus. Il s'agit avant tout de la manière dont la réforme grégorienne fut appliquée dans les pays du Rhône, surtout grâce à Hugues de Die et aux évêques qui le secondèrent dans sa tâche. Les quatre suivants envisagent le réveil de la vie religieuse dans les groupements anciens et nouveaux. Chanoines réguliers et Bénédictins, d'une part; Chartreux, Cisterciens, Chalaisiens, Antonins, Hospitaliers et Templiers, de l'autre. L'auteur ne cache pas la préférence qu'il éprouve pour les réguliers et parmi ceux-ci pour les fils de saint Bruno. Les pages consacrées aux Chartreux sont parmi les plus intéressantes et les plus neuves : elles ont pu tenir compte d'un « Cartulaire de la Grande-Chartreuse » retrouvé en 1955. Une série de cartes, à la fin de l'ouvrage, montre la répartition et la filiation des maisons religieuses à travers tout le pays. On remarque d'emblée trois zones d'influence : les centres côtiers et du delta du Rhône ont façonné le monachisme provençal; le Dauphiné et la Savoie subirent surtout l'influence des centres cévenols et alpestres; le reste étant la chasse gardée du rayonnement bourguignon. La « densité » monastique augmente aussi du simple au décuple, à mesure qu'on passe des évêchés comtois et savoyards aux circonscriptions de Provence. Mais cet accroissement est en partie factice : il résulte surtout d'une erreur de méthode de l'auteur qui estime pouvoir déterminer la « densité monastique » au moyen du pourcentage des maisons religieuses par rapport au nombre des paroisses. Une telle méthode ne serait valable que si le nombre des paroisses était une constante, ce qui n'est évidemment pas le cas : en Franche-Comté et dans les vallées alpestres la dissémination de l'habitat est bien plus grande qu'en Provence, où prévalent les gros bourgs. La carte 2 de l'auteur doit donc être interprétée moyennant ce correctif. Simple remarque qui n'enlève guère à la valeur de cet excellent ouvrage de synthèse.

R. Mols, S. J.

P. Classen. — *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie* mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1960, 25 × 18 cm., XII-485 p.

En disant que cet ouvrage constitue une monographie de type classique ayant fait l'objet d'une thèse académique dans une université allemande, je risque peut-être de ne pas assez souligner sa valeur : il paraît tant de thèses qui ont défriché avec une conscience exemplaire leur petit lopin du passé! Le travail que voici est sans contredit un « primus inter pares ». Par l'importance de son sujet, par la méticuleuse conscience professionnelle avec laquelle les problèmes d'heuristique et de critique furent abordés, par l'ordre et la clarté qui ont présidé à l'exposé, par la perfection technique de l'impression et l'absence de coquilles, l'ouvrage mérite d'être cité comme modèle. Il constitue une contribution de premier ordre à une meilleure connaissance de l'Eglise impériale du XII[e] siècle. En effet, quelle que soit la manière dont on l'aborde, il est impossible de comprendre la Chrétienté d'alors sans tenir compte de la personnalité et de l'œuvre du prévôt Gerhoch de Reichersberg. Sans doute, il ne fut pas l'homme de son siècle : ce serait erroné de voir en lui une sorte de saint Bernard allemand. Pourtant les 76 années qu'il vécut — chose bien rare à son époque — firent de lui le contemporain

des personnalités les plus marquantes du siècle qui précéda celui des ordres mendiants et de Thomas d'Aquin. Il a connu et parfois correspondu avec les principaux hommes de pensée et d'action de son temps : saint Bernard et saint Norbert, Abélard, Rupert de Deutz, Hugues de S. Victor, Pierre Lombard, Arnaud de Brescia. Il laissa une œuvre écrite qui compte parmi les plus riches de son siècle. Aucun problème intellectuel ou spirituel de son époque ne le laissa indifférent : réforme des « pauperes Christi », rénovation apostolique du clergé canonial, poursuite de l'œuvre grégorienne, évolution de l'épiscopat impérial, naissance de la scolastique. Penseur original et hardi, ce qui lui valut de graves avanies, il resta cependant indéfectiblement attaché à Rome et au Saint-Siège. Réformateur radical, il ne fut jamais révolutionnaire. L'exposé biographique est exhaustif ; il suit un ordre chronologique et se base sur le dépouillement de toutes les sources inédites et publiées. Les 150 dernières pages forment un appendice consacré à l'analyse minutieuse des soubassements heuristiques de l'ouvrage. On y trouve : a) le régeste des pièces d'archives, des lettres et des mentions où il est question du prévôt de Reichersberg, — b) le répertoire critique des 20 œuvres dont il fut certainement l'auteur, des 4 œuvres auxquelles il collabora, de celles dont l'attribution à Gerhoch est douteuse ou erronée, des œuvres de son frère Arno et de Rüdiger de Klosterneuburg, — c) un répertoire bibliographique et cinq tables. Bref, un ouvrage qui mérite, sans conteste, les plus grands éloges et qui annonce une belle carrière de médiéviste. R. Mols, S. J.

F. Veraja. — *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo.* Coll. Storia ed economia, Studi, testi, documenti, quaderni, 7. Rome, Ediz. di storia e letteratura, 1960, 25 × 17 cm., VI-246 p.

A l'aube du moyen âge communal, le remplacement d'une économie domaniale quasi autarcique par des formules de transition annonciatrices de l'âge du capital et du crédit fut marqué par l'apparition de nouvelles espèces de contrats. Juristes et moralistes furent appelés à se prononcer sur la licéité de ces innovations. Si la question du prêt à intérêt fit couler le plus d'encre, il y en eut d'autres qui, du point de vue idéologique, donnèrent lieu à des controverses non moins agitées. Celle qui eut pour objet la licéité des rentes, temporaires, viagères ou perpétuelles, se trouve étudiée pour la première fois, à l'aide des pièces originales, tant publiées qu'inédites, dans ce travail clair et exhaustif, préfacé par l'excellent connaisseur du passé juridique médiéval qu'est M. Gabriel Le Bras. Il s'agit du contrat que les contemporains désignaient sous le nom de *emptio reddituum.* Il consistait à échanger un capital déterminé contre le droit à percevoir, pendant un certain nombre d'années ou pendant toute la vie, soit le revenu d'un bien fonds (*contractus praedialis*), soit une somme fixe en nature ou en espèces (*contractus bursalis*). Dès le milieu du XV^e^ siècle, un canoniste de Louvain, Guillaume Bont pouvait écrire à son sujet : « Istae emptiones pensionum sunt ita communes per totum mundum, quod vix est aliquis, qui non habeat pensiones, vel perpetuas, vel ad vitam ». C'était, en effet, un procédé idéal permettant à de petites gens ayant amassé un pécule modeste de se prémunir contre les coups du sort, en se garantissant un revenu assuré et exempt de tous les soucis de gestions. Les ecclésiastiques et les béguines y avaient très fréquemment recours. Mais ce contrat pouvait donner lieu à des injustices et, chose plus grave, il prêtait le flanc au soupçon de n'être qu'un placement lucratif camouflé. Après avoir décrit l'origine de ce contrat et la manière dont on le pratiquait au moyen âge, l'auteur étudie en détail la controverse à laquelle il donna lieu entre 1270 et 1310. La polémique se déroula en trois phases successives marquées par 5 disputes quodlibétales de Henri de Gand. Celui-ci, se prévalant de l'opinion d'Innocent IV, prit radicalement parti pour la thèse rigoriste affirmant l'illicéité foncière de la pratique en question. Mais il ne fut suivi que par Gilles de Rome. Les autres auteurs se prononcèrent, soit pour la licéité de tous les contrats de rentes, soit pour une opinion mitoyenne : Gérard d'Abbeville, Matthieu d'Aquasparta, Gilles de Lessines, Servais de Mont-Saint-Eloi, Richard de Mediavilla, Bernard de Trilia, Geoffroy de Fontaines, Bernard d'Auvergne et Alexandre

d'Alessandria. Comme on le voit, un concert très cosmopolite et où les principaux ordres religieux voisinent avec le clergé séculier. Les six principaux textes de ce florilège, encore inédits, sont publiés en appendice et leur importance au cours du débat mené par Henri de Gand est expliquée tout au long de l'exposé. La controverse est également située dans le développement historique de la théorie des contrats, depuis S. Raymond de Peñafort et l'Hostiensis jusqu'aux grands moralistes du XVI[e] siècle : Soto, Molina, Lessius et Lugo. Bref, un ouvrage qui expose avec ordre et méthode un élément important du thème « l'Eglise et l'Argent ».

R. Mols, S. J.

G. Inger. — *Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden.* Coll. Bibliotheca Theologiae Practicae, 11. Lund, Gleerup, 1961, 24 × 16 cm., 576 p. Prix : 35 cour.

Excellente thèse de doctorat, comme toutes celles qui obtiennent de se faire imprimer dans la « Bibliotheca theologiae practicae », collection de monographies d'histoire religieuse dont il n'est plus nécessaire de redire les mérites. Le sujet choisi par l'auteur n'avait encore jamais fait l'objet d'une étude d'ensemble. Pour la mener à bien, il fallut prospecter les principaux fonds d'archives de Suède et dépouiller une très large production imprimée : la bibliographie citée par l'auteur mentionne quelque 600 ouvrages, parmi lesquels les titres en allemand, en anglais et en français, sont presque aussi nombreux que ceux en suédois. Malheureusement, il n'a pas connu ou n'a pas eu le temps de se servir du tome I[er] de la remarquable synthèse sur les « Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale » que G. Le Bras a publiée dans l'*Histoire de l'Eglise.* de Fliche et Martin en 1959. Tel qu'il se présente, l'ouvrage comprend deux parties, dont la structure est pratiquement similaire. Similitude voulue, l'auteur ayant été frappé par le fait que l'organisation des visites canoniques aux différents échelons de l'Eglise n'est qu'une manifestation de sa structure unitaire et hiérarchique. Il a donc tout d'abord décrit comment les textes du droit canon médiéval intègrent la pratique des visites dans l'édifice structuré de la Chrétienté. Il part de l'instance suprême, le Souverain Pontife, et montre comment il exerça toujours plus amplement et plus efficacement son droit de regard sur toutes les instances inférieures par le truchement des légats et des visites *ad limina.* Passant ensuite à ces instances inférieures (primats, métropolites, évêques, archidiacres, archiprêtres, doyens, prévots et jusqu'aux simples curés), il montre comment chacune de ces fonctions s'emboîte dans l'organisation globale. Peut-être bien que l'image ainsi tracée de la Chrétienté médiévale est plus idéale que réelle. En fait, la diversité fut considérable, les liens très ténus et la surveillance bien peu efficace. Et s'il est de la nature des sources canoniques de refléter surtout l'aspect administratif des institutions, il ne faut pas perdre de vue que l'Eglise est bien autre chose qu'une hiérarchie de fonctionnaires subordonnés. Dans les trois chapitres principaux, l'auteur reprend son schème de base pour l'appliquer à l'Eglise de Suède d'avant la Réforme : l'action des légats du Saint-Siège en Suède, les visites *ad limina* des évêques suédois à Rome, la constitution du siège primatial de Lund et ses prérogatives, surtout par rapport au siège métropolitain d'Uppsala, les visites diocésaines, les conciles provinciaux et l'œuvre qu'ils réalisèrent, la situation respective des évêques et des chapitres, la fonction des prévôts de chapitre, des archidiacres et des doyens ruraux, enfin la situation juridique des curés de paroisse. L'auteur a volontairement exclu de son champ d'investigation tout ce qui concerne les visites à l'intérieur des ordres et communautés religieuses. Il s'en est tenu au clergé séculier. Son étude, dont l'édition technique est excellente, forme une contribution très importante à l'histoire des institutions ecclésiastiques médiévales. Elle nous rappelle aussi le temps où le pays de sainte Brigitte faisait partie de la « robe sans couture ».

R. Mols, S. J.

Pl. F. Lefèvre, O.Praem. — *Les Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain et Saints-Pierre-et-Paul à Anderlecht d'après des manuscrits du XIV[e] siècle.* Coll. Bibliothèque de la Revue d'His-

toire ecclésiastique, 36. Louvain, Publications Universitaires, 1960, 25 × 16 cm., XXV-359 p. Prix : 350 frs.

Les « Ordinaires », dont il est question ici, sont des codes rubricaux indiquant les normes à suivre dans la célébration liturgique. Aussi longtemps qu'il n'existait ni bréviaires, ni missels, mais seulement des hymnaires, des antiphonaires, des lectionnaires, des psautiers, des évangéliaires, des graduels, et autres recueils spécialisés, il fallait que le chef de la célébration chorale, le « cantor », pût disposer d'un vade-mecum indiquant, pour chaque office de l'année, aussi bien du temporal que du sanctoral, quelle était sa structure et où il fallait en chercher les divers éléments ; il fallait prévoir aussi les problèmes résultant des concurrences et des occurrences ; enfin il était bon de donner quelques directives pour l'ordonnance des cérémonies. Ce recueil est donc le plus utile de tous les livres liturgiques médiévaux, car il nous permet de reconstituer la manière dont l'office et la messe étaient célébrés dans chaque église importante, à une époque où la réforme tridentine n'avait pas encore fait prévaloir son influence unificatrice. Historiens de l'Eglise et liturgistes seront donc ravis de posséder désormais la publication impeccable des Ordinaires provenant de deux églises capitulaires qui comptaient parmi les plus importantes de l'ancien duché de Brabant : Saint-Pierre de Louvain et Saints Pierre-et-Paul d'Anderlecht (actuellement faubourg de Bruxelles). La personnalité même de l'éditeur, professeur de paléographie à Louvain, ancien archiviste et éditeur d'un *Ordinaire* et de coutumiers liturgiques de Prémontré, offre les plus sérieuses garanties. L'édition que voici se conforme à toutes les règles prescrites en la matière. Les deux *Ordinaires* sont reproduits simultanément, de manière à pouvoir, pour chaque office de l'année, comparer d'un seul coup d'œil l'usage de chaque collégiale. Celui de Louvain occupe les pages paires, celui d'Anderlecht les pages impaires. Le premier est édité d'après le ms. II 1448 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles ; le deuxième d'après la pièce n° 173 des Archives Générales du Royaume, fonds des Archives Ecclésiastiques. Le premier pourrait dater du premier quart, le second de la deuxième moitié du XIV^e siècle. Ce dernier présente un sanctoral sensiblement plus riche que le premier. On y distingue d'emblée les fêtes à trois et celles à neuf leçons. L'influence de Liège est très visible sur le calendrier louvaniste : fêtes des saints Remacle, Théodard, Monulphe et Gondulphe, octave de S. Lambert, degré plus élevé des saints Hubert et Severin. Par contre, l'Ordinaire d'Anderlecht renferme nombre de saints plus connus dans le bassin de l'Escaut et dans l'ouest du pays : Aldegonde, Waudru, Médard, Géry, Germain, Gommaire, Amand, Rombaut, Feuillien, Aubert, Gudule, sans parler des célébrations en l'honneur de saint Guidon. Les détails concernant la Semaine Sainte et les processions des Rameaux, de S. Marc, des Rogations sont aussi très intéressants. De même les précisions sur les messes votives et sur divers usages particuliers, p. ex. la visite du sépulcre, aux matines de Pâques, avec participation des « anges » et des « femmes ».

R. Mols, S. J.

G. Alberigo. — *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547).* Florence, G. C. Sansoni, 1959, 24 × 15 cm., XVIII-500 p.

A un moment où la proximité d'un nouveau concile fait rebondir le problème de la place détenue par les Italiens dans l'administration de l'Eglise, l'ouvrage que voici acquiert un regain d'actualité. Ce n'est cependant qu'un ouvrage d'histoire et — disons-le d'emblée — un ouvrage de toute première valeur, qui marquera dans l'historiographie tridentine. Celle-ci, malgré sa très grande richesse, que les publications occasionnées par le 4^e centenaire avaient encore accrue, présentait une lacune d'importance. Les divers groupes nationaux ou institutionnels qui ont participé aux travaux du Concile de Trente avaient tous fait l'objet de monographies. Tous, sauf un, précisément le plus important : le groupe des participants italiens. Désormais la part prise aux activités conciliaires par ce groupe principal se trouve lui aussi en voie d'inventorisation. Le volume que voici concerne, en effet, tous les membres de l'épiscopat italien qui ont participé au concile durant sa première période, jusqu'à sa translation à Bologne. L'auteur, qui s'est

préparé de longue date à ce travail, tient compte de toute la documentation parue sur son sujet et sur toute l'époque qu'il étudie. En particulier, il a dépouillé méticuleusement toutes les indications contenues dans l'édition des Actes du Concile de la Goerresgesellschaft et il a complété son information aux Archives du Vatican. Son œuvre se présente délibérément comme une synthèse et nullement comme une suite de monographies biographiques. Après un chapitre d'introduction, qui étudie plusieurs questions d'ensemble posées par l'histoire de la participation italienne au concile de Trente (nous apprenons ainsi que durant la période envisagée le pourcentage des italiens parmi les prélats présents au Concile passa de 64 % à 77 %), l'auteur nous offre un premier ensemble de cinq esquisses régionales. Pour chacun des cinq secteurs géographiques de la Péninsule (Venise, Italie du Nord, Toscane, Etats de l'Eglise, Italie « espagnole »), il examine la manière dont la participation au concile s'est posée dans ce secteur et il reconstitue la formation, la carrière ecclésiastique et l'activité pastorale de tous ceux qui devaient venir à Trente au cours de la période étudiée. Cette chronologie de l'arrivée successive des prélats italiens et de la régularité de leur séjour fait l'objet d'un chapitre suivant, qui en dit long. En réalité, l'assiduité d'un bon nombre de prélats italiens fut très peu exemplaire. Départs intermittents ou définitifs se constatent chez un bon tiers du groupe. D'autres sont présents, mais n'interviennent autant dire pas dans les discussions. Seule une minorité se compose de prélats réellement zélés et actifs. Ce qui ramène à de plus justes proportions l'influence que les Italiens auraient pu avoir grâce à leur nombre. D'ailleurs, l'examen de l'attitude prise par les prélats italiens devant quatre questions essentielles débattues au cours de cette première phase du concile (traduction de la Bible en langue vulgaire, exemption des réguliers, rapport de la foi et des œuvres dans la justification, résidence des évêques) montre qu'ils n'ont jamais fait corps, mais qu'il y eut parmi eux des tendances diverses et souvent opposées. En fait, on ne peut parler d'un « épiscopat italien » faisant bloc, à la manière des Espagnols, des Impériaux et plus tard des Français. Le seul trait commun à un assez grand nombre de ces prélats venus de la Péninsule était leur plus grande facilité à répondre aux suggestions de la Curie. Plusieurs d'entre eux étaient d'ailleurs venus pour défendre le parti pontifical contre les « mauvais esprits ». Espérons un prompt achèvement de cette œuvre magistrale.

R. Mols, S. J.

P. Tarcisio de Azcona, O.F.M.Cap. — *La eleccion y reforma del episcopado español en tiempo de los reyes catolicos.* Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1960, 25 × 17 cm., XVIII-382 p. Prix : 140 Ptas.

Nul n'ignore la part éminente qui revient à l'Espagne dans le mouvement de réforme catholique prétridentin. Le réveil qui permit à l'Eglise de sortir rajeunie de ses épreuves du XVI[e] siècle fut largement préparé en Espagne, dès l'époque des Rois Catholiques, Ferdinand et Isabelle. Il faut donc se réjouir d'apprendre qu'un jeune historien de la Péninsule s'est résolu à choisir cette époque-charnière comme domaine de ses recherches et de ses publications. Le volume que voici est le premier d'une série d'études qu'il compte consacrer aux divers aspects de la situation de l'Eglise aux alentours de 1500. L'aspect retenu ici en premier ordre est aussi celui qui constitua la première préoccupation des pères du Concile de Trente : la réforme des évêques. L'ouvrage se base sur de très larges recherches dans les archives vaticanes et espagnoles : il n'est, pour ainsi dire, aucune page qui ne soit émaillée d'un bon nombre de références à des pièces inédites ou publiées. En outre, l'auteur publie lui-même en appendice 28 documents datés de 1421 à 1503 : bulles, brefs, mémoires, suppliques, instructions, pièce de comptabilité, etc. Les 12 chapitres de l'ouvrage sont groupés en deux parties : Histoire des faits et histoire des idées. Les faits recouvrent principalement les pontificats de Sixte IV, d'Innocent VIII, d'Alexandre VI et de Jules II. Ils se résument dans les efforts déployés par les Rois Catholiques pour obtenir la reconnaissance d'un droit inconditionnel de nomination à tous les sièges épiscopaux et par la résistance inébranlable des souverains pontifes. La concession

fut accordée pour le Royaume de Grenade après sa reconquête, puis pour toutes les terres à découvrir par delà l'Océan. Mais avant Adrien VI il ne fut pas question d'un droit général pour les sièges des anciens royaumes. Il en résulta des conflits réitérés, chaque fois qu'un siège d'importance se trouva vacant : Saragosse, Cuenca, Séville, Salamanque, Léon et Zamora, autant de noms que l'on retrouve dans l'histoire des tensions ayant opposé la Cour de Rome et celle d'Espagne. Dans l'ensemble, il faut reconnaître que les « Rois », en poursuivant la mainmise sur les provisions épiscopales, cherchaient sincèrement à promouvoir une élévation de la valeur morale, humaine et patriotique, de l'épiscopat espagnol. Les canditats qu'ils proposèrent, et dont beaucoup furent acceptés de facto à Rome, furent souvent des personnalités de valeur. Mais il y en eut quelques autres dont la nomination suscita des réserves bien justifiées : celle, p. ex. du fils bâtard de Ferdinand lui-même à l'archevêché de Saragosse; celle d'Alfonso de Fonseca au siège de Compostelle. Il est assez piquant de voir un historien de l'époque taxer ce dernier d'homme « sobre et chaste » et ajouter une ligne plus loin qu'on ne lui connaissait qu'une concubine dont il eut deux fils. Mais s'il nous montre les ombres, l'auteur met aussi en pleine lumière les belles figures de l'épiscopat espagnol de la pré-Réforme : un saint Thomas de Villanueva, un cardinal Ximenes y Cisneros, un Fernando de Talavera et son successeur Gaspar de Avalos, un Pascual de Ampudia, un Juan Berual et même un Diego de Deza. Mais celui-ci était aussi Inquisiteur général, ce qui est une autre affaire, que l'auteur, dans ce volume-ci, ne fait qu'effleurer. R. Mols, S. J.

Dom D. KNOWLES. — *The Religious Orders in England.* Vol. III : *The Tudor Age.* Cambridge, University Press, 1959, 25 × 16 cm., XIV-522 p. Prix : 55 sh.

Dernier volume d'une œuvre dont la préparation et la confection auront demandé trente ans de travail et qui constitue une réalisation unique que tous les pays catholiques peuvent envier à l'Angleterre. Le tome que voici recouvre la seconde moitié du XV[e] s. et la première moitié du suivant. Une période que les historiens anglais ont déjà amplement prospectée, puisqu'elle coïncide avec un tournant décisif dans leur histoire nationale et religieuse. Aussi les quatre parties de l'ouvrage et les 36 chapitres qui les composent sont-ils ceux que l'on pouvait prévoir : le cadre de l'Angleterre à l'époque des Tudor; les signes précurseurs de la tempête; la suppression et la dissolution des monastères; la destinée ultérieure du monachisme anglais. Comme prévu également, c'est l'histoire de la suppression et de la dissolution des monastères qui constitue le « plat de résistance ».

Cependant l'ouvrage est nouveau, tant à cause du point de vue auquel l'auteur se place qu'à cause du nombre appréciable de documents encore inédits dont il fait état. Le point de vue adopté subit un élargissement et un retournement. Au lieu de considérer la tragédie monastique survenue au XVI[e] siècle comme un élément de l'histoire de la Réforme considérée en elle-même, ce qui revient en fin de compte à étudier un dernier acte à l'exclusion des précédents, l'auteur la considère comme une catastrophe mettant brutalement fin à une évolution pluriséculaire. Pas tout à fait comme un chant du cygne, mais comme le crépuscule orageux d'une longue journée ayant connu des heures radieuses. Evidemment cela transforme quelque peu l'éclairage. C'est dans ce même souci de respecter la continuité que l'auteur a ajouté les trois derniers chapitres de sa dernière partie : quelle qu'ait été son ampleur, le coup d'éponge de Henri VIII ne fut pas un acte sans lendemain.

Quant aux sources négligées jusqu'ici, citons parmi les principales : le journal du prieur bénédictin William More, les rapports des visites canoniques de Redman chez les Prémontrés, divers dossiers épistolaires provenant surtout des monastères cisterciens, les rapports des commissaires royaux de 1536. Des mises au point importantes deviennent possibles : ainsi Richard Redman visita de 6 à 8 fois les 29 abbayes de son ordre; son mémorial révèle que 10 d'entre elles sont toujours en ordre, 12 présentent une situation variable donnant lieu à des reproches individuels, 7 seulement sont vraiment en décadence. Ces diverses sources

ont permis à l'auteur de retracer des exemples du *curriculum vitae* de moines irréprochables et de moines délinquants. On peut mesurer à sa juste valeur et localiser d'une manière plus précise, les reproches trop souvent généralisés adressés à l'ensemble du corps monastique anglais à la veille de la Réforme. D'autres documents, tel le Journal de More, permettent de reconstituer les dépenses privées d'un abbé bénédictin et de déceler du même coup ses goûts et ses penchants. Il lui fallait avant tout pourvoir à l'entretien de sa maison particulière, qui comptait 4 gentilshommes, dix suivants, dix pages, un chapelain et un moine, sans parler d'une nuée de serviteurs de bas étage. Après quoi on retrouve le souci constant de maintenir en bon état la réserve de gibier, l'étang aux poissons, la garenne et le pigeonnier. Il tient un compte exact des poissons achetés pour repeupler ses pièces d'eau et des œufs avec et sans progéniture pondus par ses cygnes. Il mentionne l'achat d'un grand cor de chasse pour 3 s. 4 d. et n'oublie pas de gratifier les hommes chargés de protéger ses domaines contre les déprédations des renards, chats sauvages, taupes, choucas et autres chouettes. Ses annotations sont très intéressantes pour reconstituer les usages folkloriques de son temps : rien n'y manque, pas même le montreur d'ours. Les cadeaux qu'il reçut pour ses étrennes en 1519 et 1520 suffiraient à remplir toute une ménagerie. Mais il s'occupait aussi de choses plus conformes à son état : tous les ans il se rendait à Londres pour les grandes emplettes d'objets de luxe surtout religieux. En trois ans, il dépensa près de 160 livres pour acquérir une mitre, une crosse, deux calices, un anneau, deux lutrins, 4 chandeliers et un lot complet de vêtements d'autel. Mais il faudrait tout citer. Les exemples qui précèdent montrent à suffisance que cet ouvrage, d'une richesse inépuisable, contribuera à faire connaître sous un jour plus exact la destinée religieuse de l'Angleterre sous Henri VIII. C'est un ouvrage de base, qui désormais fera autorité en la matière.

R. Mols, S. J.

Marie de Chantal Gueudré, O.S.U. — *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France.* Tome II. *Les monastères d'ursulines sous l'ancien régime.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 21 × 13 cm., 591 p.

Les lecteurs de la *N.R.Th.* connaissent déjà le tome I[er] de cette œuvre magistrale et volumineuse qui épuise réellement son sujet. Ils en savent les qualités d'information et d'exposition (cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 529). Le tome que voici continue dignement le précédent. Comme lui, il se base sur un dépouillement exhaustif des sources et des monographies. Comme lui, il est écrit avec le désir légitime de sauver de l'oubli le plus grand nombre possible d'éléments constituant l'histoire d'un Ordre qui a imprimé une marque profonde sur le catholicisme des générations françaises d'Ancien Régime. Le tome s'ouvre au moment où, pour accéder au désir de Paul V, la congrégation fondée par sainte Angèle Merici devient un Ordre religieux avec vœux solennels et stricte clôture; il s'achève à l'avant-veille de la Révolution. De 1612 à 1788, il recouvre donc sept quarts de siècle. Dix chapitres systématiques se partagent le sujet. Le premier, intitulé « Les monastères : constructions et ameublement » est accompagné d'un choix d'illustrations qui représentent des façades, des cloîtres, des cours intérieures, des plans, des broderies et tapisseries et autres détails d'architecture et d'ornementation. Les édifices ressentent fortement l'influence de leur époque. Les quatre chapitres suivants étudient le développement de l'ordre, en France et en Europe, puis ses activités, le régime économique et le gouvernement de ses maisons, sa contribution à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse féminine française. Un chapitre spécial, tout émaillé de nombreux extraits empruntés, entre autres, aux lettres de Mère Marie de l'Incarnation, retrace « l'épopée missionnaire des Ursulines ». Pour l'histoire des origines religieuses du Canada, il y a là des détails puisés aux meilleures sources. Deux chapitres constituent un florilège de biographies, qui intéresseront non seulement les historiens de la spiritualité et ceux de l'Ordre des Ursulines, mais encore les membres d'un bon nombre d'autres groupements religieux avec lesquels les filles de sainte Angèle furent en rapports suivis, en particulier les Jésuites. Un chapitre spécial étudie l'attitude des Ursulines face au jansénisme et au quiétisme. Enfin la béatification de la fondatrice fait l'objet d'un dernier exposé. Une carte indique la répar-

tition des monastères sur le territoire français en 1736. On remarque une très forte concentration dans la vallée du Rhône, la Provence, la Bourgogne, le cours inférieur de la Seine, la presqu'île bretonne, la Gascogne et les environs de Tours. Ailleurs les fondations sont beaucoup plus sporadiques, surtout en Lorraine et dans les Pays de Loire, sans doute à cause de la présence des Chanoinesses de Notre-Dame et des Visitandines, qui, elles aussi, étaient des enseignantes. Mais, si l'on songe que les Ursulines ont compté parmi leurs élèves les plus grands noms de France; qu'elles ont compté parmi leurs membres trois nièces de Descartes, une petite-fille de Malherbe et de d'Urfé, trois tantes de Fénelon, une sœur de Diderot, une sœur de Buffon et la fille de Racine, on comprend combien un ouvrage comme celui-ci contribue à mieux faire connaître en profondeur tout un secteur de la France d'Ancien Régime avec ses grandeurs et ses petitesses.

R. Mols, S. J.

J. A. G. Tans. — *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas.* Correspondance publiée avec introduction et annotations. Coll. Publications de l'Institut français d'Amsterdam. Maison Descartes, 6. Groningue, J. B. Wolters, 1960, 23 × 16 cm., 12-xxxviii-640 p. Prix : 45 flor.

Dans l'histoire religieuse de la France, la figure de Quesnel est une des principales de celles qui se détachent au point de rencontre des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Une de celles qui furent les plus étudiées et les plus discutées, nonobstant le fait que la majeure partie de la documentation qui le concerne a disparu, est restée inédite ou a été publiée de façon inexacte. Parmi cette documentation, la correspondance du célèbre Oratorien occupe une place de choix : on sait avec quel soin Quesnel veillait à conserver et à reconstituer des dossiers épistolaires. Des milliers de pièces ont survécu aux divers naufrages et sont disséminées aujourd'hui à travers la France, l'Italie, la Hollande, l'Autriche, la Belgique. L'édition que voici a retenu toutes celles qui concernent les Pays-Bas, sauf les lettres de direction spirituelle adressées à quelques-unes de ces âmes dévotes que l'on dénommait alors les « Klopjes » : en tout 305 numéros et quatre appendices. Les correspondants dont les noms reviennent le plus fréquemment sont : Pierre Codde, Neercassel, Van Heussen, Van der Schuur, Ruth d'Ans, Le Jeune et Van Erckel. Et cependant le dossier est loin d'être complet. Rien qu'en se basant sur les indications des pièces conservées, l'éditeur a pu établir qu'il manque 263 lettres de la correspondance Quesnel-Codde et 56 intéressant d'autres destinataires. Comme l'éditeur le souligne, non sans malice : « A en juger par ces liasses impressionnantes, la passion d'écrire de l'Oratorien n'a pas été beaucoup freinée par sa conviction qu'il faut rendre compte à Dieu des lettres inutiles aussi bien que des paroles oiseuses » (p. 1). D'ailleurs, l'historien considérera une telle documentation, même incomplète, comme une rare aubaine. Pour l'histoire du Jansénisme et des courants de spiritualité et des idées morales, pour l'histoire de l'Eglise dans les Provinces-Unies, les Pays-Bas et la principauté de Liège, il y a nombre de détails intéressants à glaner. Une cinquantaine de pièces sont écrites en latin; parmi elles un mémoire de Quesnel sur les écrits du pseudo-Denis adressé au P. Papebroch, bollandiste. Les autres (sauf une en néerlandais) sont en français. Les personnes sont souvent désignées par leurs prénoms ou par d'autres mentions conventionnelles. Ainsi, il est question de Dom Flore ou de M. Dupuis (Quesnel), de Sophrone ou de Boniface (Codde), de Sulpice (le pape), de M^me^ Hélène, de la petite sœur, de M. Timothée, de M. Walloni, de M. Gallois, de M. Ernest et — à défaut du Pilmot — des « Noirs » ou de « certains noirets », pour désigner les Jésuites. Concernant les grands événements de l'époque, autant dire rien. Et Dieu sait pourtant s'ils furent spectaculaires en ces années 1690-1720! On dirait vaiment que ces correspondants vivaient en dehors de leur époque. Tout au plus apprend-on, çà et là, quelques détails de santé personnelle ou de faits divers liégeois, surtout grâce aux missives de Le Jeune (p. ex. qu'il usait de chocolat depuis longtemps pour lutter contre « des vents renfermés dans le côté gauche et qui y forment une obstruction opiniâtre » (440). Quant aux Jésuites, on les devine toujours présents dans la coulisse des préoccupations, mais il est rarement question d'eux de manière explicite. Le passage

le plus long raconte une cocasse histoire, racontée après boire, en présence d'un provincial et d'un recteur, et où il est question de l'enfer, de diables et de langues de Jésuites encore palpitantes et servant à un usage... censuré (p. 478).

R. Mols, S. J.

E. Appolis. — *Le « tiers parti » catholique au XVIII^e siècle.* Entre jansénistes et zelanti. Paris, Picard, 1960, 25 × 17 cm., XI-603 p. Prix : 32 NF.

Dans un ouvrage écrit en 1751 par un jésuite, le P. Zaccaria, on peut lire : « Rien ne prouve que le cardinal Tommasi ait été probabilioriste, et beaucoup de conjectures confirment plutôt le contraire ». Deux ans plus tard, un janséniste de Sorbonne s'exprimait comme suit au sujet d'un autre membre du Sacré Collège : « Le cardinal Ferrari, quoique Jacobin et bon scolastique, ne laissait pas d'être fort jésuite sur la morale, et principalement sur l'attrition ». Des jugements de cette sorte ont été formulés à la tonne sur un nombre considérable de personnalités éminentes du monde catholique, à l'époque où celui-ci apparaît aux yeux des simplificateurs comme scindé en deux blocs monolithes : jansénistes et zelanti. Pour l'honneur de la liberté humaine, de son sens des nuances et pour le respect de la vérité historique, cet embrigadement rigoureux ne relève que d'une vue de l'esprit. Pas plus que de nos jours le monde ne se divise entre communistes et anti-communistes, les uns et les autres à 100 %. Entre les positions extrémistes, il y avait place pour toute une gamme d'attitudes nuancées, allant du cryptojansénisme au philozelantisme. Sans trop d'enthousiasme l'auteur les groupe sous l'étiquette générique de « tiers parti ». L'existence de ces « hommes du milieu » avait déjà été signalée par le grand spécialiste de l'histoire du jansénisme aux Pays-Bas, le P. Ceyssens. Toutefois, autre chose est déceler l'existence d'un courant de pensée, autre chose déterminer ceux qui en font partie et reconstituer l'évolution historique de ce courant mitoyen. C'est le mérite de M. Appolis de s'être attelé courageusement à cette tâche surhumaine, car elle exigeait un dépouillement préalable d'une littérature inépuisable. Pour ce faire, il a exploré de nombreux dépôts d'archives, surtout à Rome, à Florence, à Utrecht et à Paris. Il a dépouillé les principaux périodiques de l'époque : « Nouvelles Ecclésiastiques » « Novelle Letterarie ». Il a lu un nombre incalculable d'ouvrages, de brochures de polémique, d'articles de revue. Et il nous donne maintenant le fruit d'une bonne dizaine d'années de travail en une synthèse de première main. Ce tiers parti, que l'on voit se former dès la fin du XVII^e siècle, surtout en France et en Italie, se développa au début du siècle suivant et atteignit son apogée sous le pontificat de Benoît XIV (1740-1758), période à laquelle l'auteur consacre les deux chapitres centraux de son ouvrage. Ce pape, au jugement de l'auteur, « peut être considéré lui-même, par tant de côtés, comme un de ses adeptes ». Avec la deuxième moitié du siècle, on assiste à l'éclatement de ce tiers parti, dont il reste pourtant des survivances jusque bien loin dans le siècle suivant. Dire que l'ouvrage est d'une lecture facile serait faire entorse à la vérité. Il y a un tel amoncellement de détails et de citations que seuls des spécialistes pourront s'y mouvoir à l'aise. Les autres disposent fort heureusement d'une excellente table des noms propres, mais qui ne contient cependant pas les surnoms, telle cette étrange épithète de « Mamillaires » décernée aux partisans du P. Benzi, dont l'opinion, aux dires de Giovanni Lami, avait de quoi faire rougir le Coran lui-même et dont l'ouvrage fut condamné en 1744 par ordre de Benoît XIV. Mais il y avait aussi des « Jacobéens », des « Sigillistes », des « Buchistes » et d'autres. Dieu, quelle curieuse époque, pleine de coupeurs de cheveux en quatre, et combien différente de la nôtre!

R. Mols, S. J.

Ch. Pichon. — *Le Vatican.* Paris, Fayard, 1960, 22 × 14 cm., 560 p. Prix : 17,50 NF. broché ; 22 NF. relié.

Précisons-le dès l'abord : l'ouvrage que voici ne traite ni des caves du Vatican, ni de ses greniers, mais du Vatican, sans plus. Ce n'est ni un livre à scandale, ni un dithyrambe apologétique, pas davantage un gros livre de science tout farci de notes et de minutieuses références. C'est un livre sérieux, non exempt de faiblesses

et s'adressant au grand public. S'il compte plus de 500 pages, c'est que le Vatican est une institution si vaste et si complexe, qu'il est impossible de le dépeindre plus brièvement sous peine de le mutiler gravement. Point de mire de la curiosité universelle, signe de contradiction, comme tout ce qui se rapporte de près à l'œuvre du Christ, il n'en est pas moins très mal connu et très méconnu. C'est pour redresser les plus criantes des inexactitudes et les jugements les plus erronés qui circulent sur son compte que ce livre fut écrit. Bénéficiant d'une des plus larges compétences des milieux diplomatiques romains, sachant manier une plume à la fois alerte et respectueuse, l'auteur était sans doute un des écrivains français les plus qualifiés pour tenter une pareille entreprise. Son expérience de la réalité vaticane contemporaine lui a permis d'en dépeindre les rouages, d'en décrire le fonctionnement et d'enrichir son exposé d'un bon nombre d'anecdotes qui l'amènent tout naturellement à enfiler la petite histoire dans la grande.

Le Vatican, tel qu'il se trouve décrit dans ce gros livre, c'est un ensemble administratif composé de cinq rouages : le Pape, le Sacré Collège, les Congrégations, les Tribunaux et les Offices. De chacun de ces rouages, il s'agit d'expliquer la genèse, le développement historique et le fonctionnement actuel, ce dernier aspect l'emportant de toute évidence sur les deux autres. Il faut s'en féliciter, car, sauf pour l'histoire contemporaine familière à l'auteur, la valeur de l'ouvrage est d'autant plus faible qu'il traite d'une période plus reculée. On ne peut en admettre les affirmations que sous bénéfice d'inventaire. Appeler saint Ignace Iñigo de Recalde, qualifier Maxence, le vaincu du Ponte Molle, de leader des païens, dire que les notaires apostoliques furent établis par saint Clément de Rome pour consigner les actes des martyrs, prétendre que saint Pierre logeait dans un palais mis à sa disposition par le sénateur Pudens, qu'il mourut vers 63 et fut enseveli clandestinement par les chrétiens, voilà des légèretés qu'un historien de métier n'oserait plus imprimer de nos jours.

Par contre l'ouvrage est très intéressant pour ceux qui désirent s'y retrouver dans la complexité des services qui constituent actuellement l'administration du Vatican et dans la variété de leurs usages. Les diverses cérémonies qui accompagnent la mort d'un pape, sa mise au tombeau, l'élection de son successeur, son couronnement, le fonctionnement de chacune des congrégations, des tribunaux et des principaux offices, la composition de l'entourage immédiat du Souverain Pontife, tout cela est dépeint avec force détails protocolaires, vestimentaires et cérémoniels, et rehaussé d'un bon nombre d'exemples souvent piquants, toujours instructifs, empruntés aux activités vaticanes des dernières années. De ce point de vue, un ouvrage unique que l'on ne peut assez recommander. R. Mols, S. J.

J. D. Sauter. — *The American College of Louvain (1857-1898).* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e série, fasc. 19. Louvain, Publications Universitaires, 1959, 25 × 17 cm., xii-289 p. Prix : 250 frs.

Au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, la plus célèbre institution parauniversitaire de Louvain fut sans contredit le « Collège Américain ». A l'occasion du centenaire de sa fondation, le moment sembla venu d'en écrire l'histoire, ou plus exactement de refondre, en tenant compte des exigences critiques et heuristiques, la monographie composée il y a un demi-siècle par J. Van der Heyden. Celui-ci s'était servi d'un certain nombre de documents qui aujourd'hui ont disparu. Par contre, il avait négligé de consulter d'autres sources d'information. L'ouvrage que voici tient compte des sources disponibles, tant en Belgique qu'aux Etats-Unis. Il retrace l'histoire de la fondation du Collège, des premières démarches d'abord infructueuses, puis couronnées de succès. Après quoi il raconte les destinées du Collège sous ses recteurs successifs, Pierre Kindekens, Jean De Nève, Edmond Dumont, Jacques Pulsers et Jean Willemsen. Ce fut surtout Jean De Nève qui imprima le plus profondément sa marque sur l'histoire du Collège : il fut recteur à deux reprises, de 1860 à 1871 et de 1881 à 1891. Il présida donc à lui seul aux destinées du Collège pendant plus longtemps que tous les autres réunis. L'auteur analyse, avec une sympathie évidente, l'œuvre

administrative, propagandiste et pédagogique, du recteur. Il raconte les nombreuses difficultés qu'il fallut surmonter tant en Amérique qu'en Belgique et à Rome. Il montre comment l'institution elle-même évolua peu à peu, parallèlement avec le développement du catholicisme aux Etats-Unis. D'un collège destiné à fournir un renfort de forces sacerdotales provenant d'Europe et attirées surtout par les perspectives d'un apostolat missionnaire aux pays des Peaux-Rouges, l'établissement devint graduellement un home pour séminaristes américains accomplissant leurs études dans notre Alma Mater. En appendice : une liste des supérieurs et des professeurs du Collège; une liste alphabétique des élèves, avec les détails principaux de leur biographie; un répertoire des archives du Collège Américain et une bonne bibliographie. Cependant la liste des élèves ne mentionne que ceux qui ont poursuivi leur carrière sacerdotale, à l'exclusion de ceux qui abandonnèrent au cours de leurs études. R. Mols, S. J.

PROTESTANTISME

E. G. Léonard. — *Histoire générale du protestantisme.* I : *La Réformation.* Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 24 × 19 cm., 404 p., 32 pl., 4 cartes. Prix : 40 NF.

Premier volume d'une œuvre fondamentale, qui doit en comprendre trois et dont il n'existait jusqu'ici aucun équivalent en langue française, les grandes synthèses existantes ayant toujours intégré les groupements réformés dans une étude de l'évolution historique générale du christianisme. Cette différence de perspective mise à part, un rapprochement comparatif s'impose avec le plus récent des ouvrages dont le sujet et les dimensions sont les plus voisins de celui-ci : le t. XVI de l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, paru en 1950. A cette époque, la critique a été presque unanime à noter avec grande satisfaction la manière compréhensive avec laquelle les trois collaborateurs catholiques de ce volume avaient réussi à exposer un sujet aussi explosif que délicat, tout en évitant l'écueil du neutralisme confessionnel. Le même « satisfecit » sera indubitablement décerné à M. le pasteur Léonard. Sans jamais mettre son drapeau en poche et tout en sachant reconnaître, par quelques allusions bien placées, l'illogisme (pour ne pas dire plus) de certaines de leurs attitudes, l'auteur essaie de rendre objectivement justice à tous ceux dont il fait mention, protestants de diverses tendances et même catholiques et... jésuites. Décidément, entre savants se réclamant d'une dénomination chrétienne, l'ère de l'exploitation polémique de l'histoire paraît bien révolue. Et la science authentique n'aura qu'à s'en louer. Egaux par leur souci d'objectivité et par leur niveau scientifique, les deux ouvrages présentent cependant des différences assez sensibles. L'ouvrage catholique était une trilogie, œuvre de trois auteurs différents, chacun s'étant cantonné dans un secteur déterminé : Luthéranisme, Calvinisme, Anglicanisme. Chez M. le pasteur Léonard on sent, d'un bout à l'autre, l'unicité de conception et de structure qui a commandé tout le plan et son développement. Il en résulte une reproduction bien plus exacte de la diversité des mouvements réformés primitifs, qui furent loin de former trois blocs monolithiques. Alors que, chez Fliche et Martin, tout est centré autour des trois acteurs principaux de leur œuvre et qu'il n'y est fait mention qu'accessoirement de personnalités « secondaires » dont le rôle dans l'histoire de la Réforme fut néanmoins presque aussi décisif. Dans l'ouvrage que voici, il ne faudra plus se livrer à de patientes recherches pour constater que l'auteur n'a pas complètement oublié des leaders tels que Zwingle, Bucer, Occolampade, Capiton, Karlstadt, Melanchthon, sans parler des Anabaptistes. La place qui leur est départie, ainsi qu'à d'autres astres de moindre éclat, est très large, facilement déterminable à l'aide d'un excellent index des noms propres; et elle permet de se faire une idée plus exacte des teintes variées de l'arc-en-ciel idéologique ayant marqué le firmament de la Réforme. Par contre, les trois grands chefs de file se détachent moins nettement et, surtout, aucune de leurs œuvres ni de leurs doctrines maîtresses ne se trouvent analysées méthodiquement, comme dans Fliche et Martin. Géographiquement aussi, l'optique est assez différente : une place beaucoup plus large est faite à l'apport de l'Allemagne du Sud et des cantons helvétiques; les infiltrations réformées en Espagne et en

Italie n'ont pas été oubliées ; mais tout le déroulement du drame henricien est « expédié » en dix pages (65 dans Fliche et Martin), de l'Ecosse on ne trouve nulle mention et des Pays-Bas quelques rares indications disséminées dans des chapitres traitant d'autre chose. D'ailleurs, la bibliographie, remarquable par son ampleur (près de 60 p.) et par sa précision, ne mentionne ni l'*Algemene Geschiedenis der Nederlanden,* ni les ouvrages de L.-E. Halkin et de R. Collinet sur l'histoire de la Réforme en Belgique. Elle n'en constitue pas moins un instrument de travail de premier ordre. Le point de vue adopté par l'auteur est celui qui répond certainement le mieux aux intentions des premiers protagonistes de la Réforme : il se serait agi, non point d'un mouvement de rupture religieuse, mais de l'aboutissement d'une tendance conduisant les chrétiens vers un ressourcement plus authentique et à laquelle les responsables d'une Eglise décadente n'ont pas su donner la réponse adéquate. Ainsi, les grands Réformés auraient été des chrétiens plus authentiques que leurs contemporains catholiques. Ils auraient mieux marqué la continuité envers les grands mouvements spirituels médiévaux de rénovation chrétienne, p. ex. celui de saint Bernard « le seul véritable précurseur de Luther » (p. 13). Bien dommage pour Wiclif et pour les Hussites. Le malheur est qu'il y eut au XVI[e] siècle pas mal d'esprits intelligents, nullement suspects de partialité envers Rome, tels Erasme, et qui se rendirent parfaitement compte du caractère révolutionnaire de la Réforme. Mais l'on peut certainement concéder que les événements ont dépassé les intentions de ceux qui les ont provoqués. A part cette optique de base, à laquelle nul catholique ne souscrira sans de sérieuses réserves, à part les alinéas traitant directement de faits relevant de l'histoire de l'Eglise romaine (p. ex. le concile de Trente) et dont certaines parties sont assez faibles, à part quelques coquilles et quelques fautes de « distraction » (Est pour Ouest, p. 7 ; Grégoire VII pour Clément VII, p. 111), cet ouvrage magistral mérite l'accueil le plus chaleureux. On lui saura particulièrement gré d'avoir signalé (p. 11) les traits communs que la succession des diverses mentalités historiques imprima conjointement tant à la destinée du catholicisme qu'à celle des diverses dénominations protestantes. R. Mols, S. J.

E. Sehling. — *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts.* XI : *Bayern.* Teil I : *Franken.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, 27 × 23 cm., XIII-768 p. Prix : 65 marks.

L'excellente édition de textes, entreprise jadis par le professeur d'Erlangen, la plus importante pour nous permettre de connaître, grâce aux documents originaux, l'évolution juridique et liturgique du protestantisme allemand au XVI[e] siècle, vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Comme pour ses prédécesseurs, sa présentation est impeccable. Elle fait honneur à la maison d'édition, aux correcteurs d'épreuves et surtout à l'archiviste en chef de Nuremberg, M. Simon, qui a dirigé la publication de ce volume, avec la compétence exceptionnelle dont il a déjà fait preuve dans ses divers travaux sur l'histoire religieuse bavaroise et franconienne. L'importance particulière de ce volume est double. Avec lui, le « Sehling », confiné jusqu'ici dans l'exploration documentaire des pays de la plaine du Nord (Saxe, Silésie, Brandebourg, Prusse) aborde pour la première fois une région de l'Allemagne du Sud. Et dans cette région, il a choisi un secteur qui a imprimé une marque essentielle sur le développement institutionnel de la Réforme : le secteur constitué par les trois provinces actuelles de Franconie et qui, à l'époque étudiée, comprenait plusieurs territoires passés de très bonne heure à la Réforme, principalement le margraviat d'Ansbach-Kulmbach (maison de Brandebourg) et la ville libre de Nuremberg. Sur les 64 documents reproduits dans ce volume, la moitié concernent le margraviat (dont 11 antérieurs à 1530), 17 concernent Nuremberg (dont 11 également antérieurs à 1530), les 15 restants se rapportent à divers territoires : villes libres de Rothenburg, de Schweinfurt, de Weissenburg, de Windsheim ; comtés ou seigneuries de Castell, de Rieneck, de Wertheim, de Thüngen (3 antérieurs à 1530). Chaque groupe de documents est précédé d'une introduction explicative exposant, en guise de cadre historique, le déroulement des événements dans chaque circonscription territoriale. Ainsi les pages consacrées à Nuremberg sont comme un résumé de l'histoire institutionnelle du protestantisme dans cette ville. Les textes se composent surtout d'or-

donnances ecclésiastiques concernant la célébration du culte, l'administration des sacrements, l'enseignement, la prédication et la bienfaisance ou assistance publique. On y trouve, entre autres, les deux célèbres documents : l'ordonnance de 1533, du margrave Georges de Brandebourg, la plus ancienne prescription réformée allemande imposant la tenue des registres paroissiaux, et le catéchisme rédigé par le prédicant Osiander et comprenant l'exposé complet de la doctrine chrétienne. Comme témoins de la mentalité religieuse de l'époque, du passage graduel des usages liturgiques romains aux usages réformés, de l'influence croissante des autorités civiles en matière religieuse, les textes publiés sont du plus haut intérêt. Les détails pittoresques ne manquent pas : ainsi, à Nuremberg, les futurs époux qui, avant de se présenter devant le pasteur pour convoler en justes noces, s'étaient permis d'« anticiper » leur vie commune, devaient renoncer à divers ornements vestimentaires lors de la cérémonie; et s'ils ne le faisaient pas, étaient passibles d'amendes et de prison. Ainsi encore, à Thüngen, une ordonnance de 1564 s'élève avec force contre les « nouvelles sectes », qu'elle prend soin d'énumérer : anabaptistes, Servetistes, Stancaristes, antinomistes, Schwenkfeldiens, sacramentaires, osiandristes, synergistes, adiaphoristes et... jésuites ! Bien entendu les apparats critiques, mentions bibliographiques et tables de consultation sont nec plus ultra. R. Mols, S. J.

Martin Luther. — *Œuvres.* Tome IV. Genève, Labor et Fides, 1959, 25 × 18 cm., 271 p.

Chaque volume de cette édition des œuvres de Luther en français fait saisir sous un nouvel angle le portrait du puissant réformateur. Nous avons eu tout d'abord le moine encore lié à Rome, qui renouvelle la prédication et met en question les thèses trop engoncées dans la routine (Tome I, cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 213), puis le théologien dans la pleine maturité du *De servo arbitrio* (Tome V, *N.R.Th.*, 1961, p. 205). Un autre volume retraçait rapidement, au moyen des plus importantes de ses lettres, les principales étapes de la carrière du rénovateur religieux (Tome VIII, *ibid.*). Voici maintenant un aspect de l'homme d'action, dominant par l'esprit les mouvements d'une époque où les bases mêmes de la société se trouvent ébranlées. Les dix opuscules réunis dans le Tome IV contiennent les prises de position de Luther, entre les années 1523-1526, sur les questions qui suivent : les relations de l'Eglise et de l'Etat, l'attitude apologétique à l'égard des Juifs (dans l'opuscule : *Que Jésus-Christ est né Juif*, dont l'intention fondamentale est la défense de Luther contre ceux qui l'accusent de nier la virginité de Marie), la juridiction des communautés dans la nomination des pasteurs, le nouvel humanisme et le rôle des écoles, le capitalisme naissant, la révolution sociale des paysans, la réforme liturgique, le service militaire. Tous ces textes sont d'un intérêt extraordinaire, non seulement pour le théologien soucieux d'obtenir le dessin complet de la physionomie du réformateur, mais encore pour l'historien des institutions économiques et sociales. On se réjouit donc d'avoir désormais un accès facile à ces documents, dont les originaux sont de lecture très malaisée dans leur allemand du 16e siècle, et qui n'ont jamais été, jusqu'ici, à de très rares exceptions près, mis à la portée des non-spécialistes. La traduction est soignée; elle veut être, autant que possible, une transposition littérale. Mieux vaut, en effet, sacrifier un peu l'élégance du style à la totale fidélité du sens. Les notes sont réduites au strict nécessaire : c'est Luther qui parle, et l'on se garde de l'interpréter. Sauf cependant à la p. 118, quand on insiste sur les invectives luthériennes contre les nominalistes pour mettre implicitement en garde contre les « doctrines qui expliquent la pensée spécifique de Luther par son point de départ dans le nominalisme ». Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet et nous nous garderons de soulever une polémique. Toutefois relevons le malentendu : pour nous, les expériences religieuses de Luther sont certainement au rebours de ce qu'il avait retenu de ses thèses scolaires; mais il a exprimé ses propres intuitions dans un langage emprunté au nominalisme qui seul régnait de son temps; de là viennent tous les drames de la Réforme. — Signalons, pour ceux qui font l'étude comparative des formes liturgiques, que la consultation de l'édition de Weimar (vol. XIX) demeure indispensable si l'on veut connaître les textes et mélodies proposées pour la célébration de la messe en langue vul-

gaire. On parle toujours des chorals luthériens; il est intéressant d'étudier aussi les récitatifs empruntés au plain-chant traditionnel. C. Dumont, S. J.

D. Löfgren. — *Die Theologie der Schöpfung bei Luther.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 25 × 17 cm., 335 p. Prix : 27 marks broché; 30 marks relié.

Ce livre n'offre pas une simple analyse d'un thème particulier. Il est déjà une systématique, une théologie luthérienne complète, centrée sur la création. Avec une méthode qui n'est pas celle des débutants, car elle exige une maîtrise des textes, possible seulement au terme d'une fréquentation assidue, l'A. a très bien atteint son but; au bénéfice de ceux qui le lisent, il communique un vrai message religieux et non une pure synthèse de propositions. A notre avis, l'ouvrage pourrait être éminemment utile pour une confrontation irénique et fructueuse avec la théologie catholique. Deux choses sont frappantes. Tout d'abord, il est curieux de constater que le plan de l'A., qui reproduit, en somme, les articulations de la structure luthérienne, n'est rien d'autre que la reprise des grands schémas de la mystique du moyen âge et des Pères. Car, après un unique chapitre explicatif sur l'idée de création, on en vient immédiatement au drame de l'histoire du salut, d'après un canevas qui pourrait aussi bien se rattacher à S. Bernard, Augustin ou Grégoire de Nysse : l'homme est *image de Dieu* naturellement; image obscurcie par le péché conduisant à la mort (à noter, entre autres choses intéressantes, l'interprétation de la concupiscence); le Christ est l'image Céleste, l'image parfaite du Père et le restaurateur de la création tout entière. Un dernier chapitre montre comment c'est bien l'action divine créatrice qui suscite, à tout moment dans l'histoire du salut, la vie de la créature. En second lieu, l'A. a non seulement le mérite de construire son plan selon les grands axes traditionnels, mais il pousse aussi l'analyse jusqu'au point crucial de l'affrontement des méthodes de réflexion. Nous pensons, en effet, qu'il faut aller jusque là pour comprendre la démarche luthérienne. C'est une question de représentation même de l'être qui se pose ici. Et M. L. le note très bien en concluant, pour sa part, que la tentative de Luther a été « historique », en opposition à une théologie dite « scolastique », subordonnée à une philosophie statique fondée elle-même sur la représentation spatiale (p. 217). On en revient donc toujours à l'éternel débat sur l'analogie de l'être et les rapports entre philosophe et théologien. C'est à ce niveau aussi que devrait se faire la confrontation entre le catholique (non pas celui que le protestant invente trop souvent sur le modèle des nominalistes contemporains de Luther) et le protestant vivant plus intensément sa foi sous la conduite du sens biblique (méthode qui fut aussi celle du mysticisme médiéval, de la grande scolastique et de la théologie des Pères). Quoi qu'il en soit du jugement de valeur porté sur une scolastique trop limitée au cadre étroit du nominalisme du 15e siècle, de l'extension abusive du vocable « scolastique » à la totalité de l'expérience religieuse chez les adversaires de Luther, et de la confusion implicite entre nominalisme et doctrine ecclésiastique, le livre de M. L. demeure une étude magistrale dont on tirera de profonds enseignements, non seulement pour la connaissance du Réformateur, mais aussi pour une réflexion méthodologique sur l'expression de la théologie. C. Dumont, S. J.

Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Münster, 8-13 August 1960. Hrsg. v. V. Vajta. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 25 × 17 cm., 198 p. Prix : 17,50 marks.

En 1956, un Congrès international des recherches luthériennes s'est réuni pour la première fois à Aarhus, en Danemark. Les rapports en furent publiés sous le titre « Lutherforschung heute ». Encouragés par le succès de leur initiative, les organisateurs décidèrent de mettre sur pied une deuxième session, qui eut lieu à Munster en Westphalie, au cours du mois d'août 1960. Des 14 rapports qui y furent présentés, 13 se trouvent réunis dans l'ouvrage que voici. Leur thème général s'est trouvé fortement inspiré par le quatrième centenaire de la mort

de Philippe Mélanchthon, la principale figure proéminente de la Réforme luthérienne. Quatre rapports sont dus à des personnalités allemandes, quatre autres à des américaines. La Suède, la Finlande, la Suisse, la Hongrie et la Pologne, sont représentées chacune par un rapport. Les langues employées sont l'allemand et l'anglais. Quant aux sujets traités, le premier rapport, par W. Pauck, professeur au séminaire théologique unioniste de New York, trace un parallèle entre « Luther, le prophète et l'évangéliste, et Mélanchthon, le professeur et l'humaniste ». Une belle synthèse qui montre comment, malgré la différence de leurs tempéraments et de leurs tournures d'esprit, ils réussirent à travailler en plein accord à la même œuvre. Le deuxième rapport, présenté par H. J. Grimm, professeur à l'université de Columbus (Ohio), est le seul qui soit principalement historique. Il traite des relations qui existèrent entre Luther, Mélanchthon et les milieux urbains de leur époque. Sujet original, pratiquement négligé jusqu'ici et qui insiste à bon droit sur la réceptivité différentielle des divers milieux politiques et sociaux à l'égard de la Réforme. En particulier, il s'agit d'expliquer la très large audience rencontrée par les mouvements réformistes dans les sphères urbaines. Les huit rapports suivants traitent de questions principalement théoriques : Doctrine luthérienne de la loi (H. Olsson) ; Foi et humilité dans le commentaire à l'Epître aux Romains (E. Bizer) ; Doctrine de la justification chez Luther et Mélanchthon, de 1530 à 1536 (R. Stupperich) ; Comparaison entre la doctrine de la justification chez Mélanchthon et chez Luther (L. Haikola) ; la Controverse entre Luther et Latomus (R. Hermann) ; Interprétation luthérienne des éléments apocalyptiques de la Bible (W. A. Quanbeck) ; Critique de l'état monastique, par Luther et Mélanchthon (B. Lohse) ; Fondements patristiques de l'explication de l'Eucharistie par Mélanchthon (P. Fraenkel). Enfin trois rapports sont délimités géographiquement : ils concernent la Pologne, la Hongrie et l'Amérique, et font connaître les progrès des études sur Mélanchthon dans ces trois pays.

R. Mols, S. J.

R. Hermann. — *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 25 × 17 cm., 500 p. Prix : 32 marks.

M. Hermann, professeur de théologie à Berlin, s'est fait connaître comme un des meilleurs interprètes de la pensée de Luther. Un livre, paru en 1930, s'attaquait à un point fondamental : le sens de la formule *simul peccator et iustus,* souvent si mal comprise dans la polémique. Des articles composés durant un laps de temps de près de trente-cinq années sont réunis dans ce volume. Ils forment une unité réelle car, envisagé sous des angles divers, c'est toujours le principe luthérien le plus profond qui est exploité et enrichi de lumières nouvelles : la foi qui justifie et la souveraineté divine. Les études, au nombre de vingt et une, sont simplement disposées dans l'ordre chronologique de leur parution. On notera en particulier les thèmes suivants : justification et prière, liberté et bonnes œuvres, jugement, concept d'église, péché, ainsi que les articles qui orientent la pensée luthérienne vers une réponse à la problématique contemporaine : le message de Luther, sa signification pour notre temps (aux années cruciales de l'immédiat après-guerre), la doctrine de la justification et sa valeur actuelle.

C. Dumont, S. J.

H. J. Iwand. — *Rechtfertigungslehre und Christusglaube.* Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. Coll. Theologische Bücherei, 14. Munich, Chr. Kaiser, 1961, 21 × 15 cm., XII-128 p. Prix : 6,80 marks.

Ce petit volume est une simple réimpression photomécanique d'une thèse de doctorat, parue en première édition en 1930, et qui fut défendue par l'A. à la Faculté de Théologie de Königsberg. Son thème est le rapport de la foi salutaire du croyant à la Personne et à l'œuvre de Jésus-Christ. L'A. est parti en effet de l'idée que toute anthropologie chrétienne, ou étude de la justification personnelle dans le *sola fide,* postule une contre-partie objective dans une christologie

ou étude systématique de la *fides Iesu Christi*. Il interprète alors les fondements dogmatiques de l'Incarnation et de la Rédemption d'après les indices doctrinaux que Luther a fournis déjà dans son commentaire sur l'Epître aux Romains.

C. Dumont, S. J.

J. Boisset. — *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin.* Essai sur l'Humanisme du Réformateur français. Coll. Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses, LXXI. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 25 × 17 cm., IV-454 p. Prix : 2.400 frs.

Le livre de M. B. s'intitulerait mieux, selon nous, « le connaître et l'agir du chrétien ». L'intention n'est pas, en effet, l'étude littéraire et doctrinale sur les notions de sagesse et de sainteté dans l'œuvre de Calvin, mais bien la description de la vision calvinienne de la réalité même du salut en l'homme, par la foi et l'amour (anthropologie, 1re partie, p. 15-139), en Jésus-Christ médiateur (2e partie, étrangement disproportionnée avec sept pages seulement), dans l'adhésion à la révélation et l'appel de Dieu par la grâce (révélation et prédestination, 3e partie, p. 151-218). Une quatrième partie, qui n'a rien à voir avec le reste et forme comme un livre à part, est consacrée aux sources de la pensée de Calvin : théologiens antérieurs et contemporains, humanistes et platonisants du 16e siècle. Ainsi, l'ouvrage est assez mal composé et déroute d'abord le lecteur. Si nous ajoutons que toute l'étude doctrinale est truffée de longues citations, en vieille orthographe, des textes originaux, — ce qui fait de l'ensemble une sorte de centon —, on comprendra que nous avons ici une méthode tout à fait spéciale, souvent fort déconcertante. Malgré ces critiques, qui regardent la composition, nous pensons que M. B. a réalisé, bien que de façon très disparate, plusieurs choses excellentes. Les longues analyses sur l'étude des sources sont précieuses (sauf le chapitre : « Théologiens antérieurs et contemporains », qui n'est qu'embryonnaire). La description du chrétien, ou, pour mieux dire, la longue méditation sur les textes calviniens exposant la théologie du salut, fait saisir par un contact immédiat, dans une systématisation très souple, une pensée religieuse riche et plus nuancée qu'on ne la présente d'habitude. Le chapitre sur le libre arbitre est une courte étude d'influence doctrinale (rapports avec Erasme et Luther) qui éclaire l'histoire du protestantisme à son origine. Il est dommage que tout cela soit assez peu organisé. C'est par pièces et morceaux que l'on tirera parti de ce livre; le théologien, en particulier, y trouvera une approche de Calvin comme de plain-pied, en dehors de tout raidissement polémique et sans systématisation arbitraire.

C. Dumont, S. J.

W. Niesel. — *Calvin-Bibliographie 1901-1959.* Munich, Chr. Kaiser, 1961, 22 × 14 cm., 120 p. Prix : 7,20 marks broché; 9 marks relié.

La dernière en date des bibliographies calviniennes dépassant le niveau d'un simple choix d'ouvrages remonte au début du siècle. Elle figure au tome 59 des Œuvres de Calvin publiées dans le « Corpus Reformatorum » et y occupe 70 pages. C'est pourquoi toute la production des 60 premières années de notre XXe siècle se trouve recensée ici : environ 1700 titres, dont une centaine pour des éditions et des traductions de textes. L'auteur est un spécialiste des recherches concernant Jean Calvin. Il consacra à ce sujet une vingtaine de publications. Sa bibliographie englobe également les principaux articles de revues ou de périodiques. Elle adopte le même classement que la bibliographie parue en 1900 dans le volume mentionné ci-dessus du « Corpus Reformatorum ». D'abord les éditions de textes, les traductions, les extraits, les recherches heuristiques et critiques. Ensuite les ouvrages d'ensemble sur Calvin (une section spéciale mentionne les contributions parues à l'occasion du jubilé de 1909), les études consacrées à Calvin comme épistolier, comme écrivain, comme organisateur. Puis les travaux limités à quelque épisode de sa vie ou à un aspect de ses relations avec tel pays, avec tel réformateur particulier, avec tel groupe religieux (une trentaine de titres concernent « Calvin et l'Eglise romaine »). Enfin les ouvrages sur la théologie

de Calvin où, comme bien l'on pense, la doctrine du salut, de la prédestination et de l'ecclésiologie, occupent la plus large place. Mais la doctrine politique et sociale du réformateur genevois ne fut pas oubliée, pas plus que la valeur culturelle du Calvinisme. Quant aux langues employées, les titres en allemand et en français sont les plus nombreux ; les ouvrages en anglais et en néerlandais atteignent plusieurs centaines. Mais il en est aussi en italien, en hongrois, en polonais, en tchèque, en norvégien. Une lacune : aucun titre ne concerne l'Ecosse, alors que l'influence calviniste sur le presbytérianisme écossais fut indéniable et que des relations personnelles ont existé entre Calvin et John Knox (l'ouvrage de A. Mezger qui leur est consacré n'est d'ailleurs pas mentionné). Une imprécision : il aurait fallu spécifier que l'étude sur Jean Calvin parue en 1950 et signée par Pierre Jourda parut dans l'Histoire de l'Eglise de Fliche et Martin. Quelques coquilles dans les titres rédigés dans des langues peu usitées, p. ex. en néerlandais. Bref, un bon instrument de travail qui rendra certainement service.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Vie spirituelle et liturgie

A. Nocent, O.S.B. — *Contempler sa Gloire. Avent - Noël - Epiphanie.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1960, 21 × 14 cm., 232 p. Prix : 99 frs. — Mettant en valeur les textes de la liturgie romaine du premier cycle du temporal, de l'Avent aux dimanches après l'Epiphanie, et s'aidant de beaux extraits des homélies patristiques et des liturgies orientales, Dom Nocent s'attache à montrer l'actualité de ces temps liturgiques et de ces fêtes du Seigneur que l'Eglise nous fait célébrer chaque année. C'est moins à des événements passés que se réfère la prière de l'Eglise, qu'à un mystère qui se reproduit chaque fois dans la vie des chrétiens : attente du Christ, naissance à la vie nouvelle, passage de ce monde au Père, manifestation de la gloire de Dieu. En particulier, le thème pascal de ce cycle de Noël est nettement souligné. De cette étude où les notices historiques cèdent le pas à une introduction à une vue juste de la spiritualité de l'Avent, de Noël et de l'Epiphanie, se dégage aussi une théologie du temps chrétien qui montre bien la réponse que peut apporter aux inquiétudes contemporaines l'entrée dans la vie de la liturgie. Retenons aussi la belle présentation des personnages d'Isaïe, de Jean-Baptiste, de la Vierge ; et celle du Christ, Dieu et homme, Roi et Serviteur. Ouvrage solide, écrit d'une plume alerte, accessible au laïc. — J. B.

L. Laberthonnière, Orat. — *Les fruits de l'esprit.* Instructions pour une retraite. Paris, Aubier, 1961, 19 × 12 cm., 204 p. Prix : 7,80 NF. — A l'occasion du centenaire de la naissance du grand Oratorien, M.-M. d'Hendecourt présente, avec une préface évoquant surtout la physionomie spirituelle du P. L. et les étapes majeures de sa carrière, un choix d'instructions adressées à des Tertiaires Franciscains. En ces textes, souvent condensés en canevas, sont vivement inculquées la portée véritable de la foi, l'inquiétude et l'espérance authentiques du Royaume, la culture réaliste des vertus théologales (« vertus de religion », dirait Bérulle, que le P. L. rapproche de S. François), bref l'exigence et la plénitude exaltante de l'Evangile à mettre dans toute la vie. — L. R.

J. Thomas, S. J. — *Croire en Jésus-Christ.* Essor et crises de la foi. Coll. Spiritualité, 16. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 19 × 14 cm., 154 p. Prix : 5,40 NF. — « La foi a une histoire ». Ce livre s'attache à en décrire l'essor et les crises, à définir l'attitude du croyant au cours de différents « âges » où se découvrent les multiples nuances d'un Credo toujours identique. C'est donc l'aspect psychologique de la foi que l'auteur a retenu et il l'a traité avec une rare pénétration. Son analyse est riche de beaux commentaires d'Evangile auxquels nous renvoie un index à la fin du livre. Ces pages laissent entendre l'appel que Jésus-Christ adresse à chacun dans et par son Eglise : « La Résurrection et la Vie, c'est Moi !... Le crois-tu ? » (Jean, 11, 25-26) ; elles nous invitent à y répondre par toute notre vie. — D. D.

J. Aubry, S.D.B. — *Les mystères de Jésus Sauveur.* Leçons doctrinales. Coll. Action féconde. Paris, Fleurus, 1961, 22 × 15 cm., 404 p. Prix : 13,95 N.F. — « Etre solide, clair, pratique », l'A. tient à merveille ce propos. Il aidera les clercs à faire passer en prière leurs notions dogmatiques, rendra très abordables à quantité de laïcs les « investigabiles divitiae Christi », contribuera à compenser certaine insuffisance de la prédication, de l'enseignement, voire de la spiritualité notamment en matière d'eschatologie. Centré sur la Personne de N.-S., l'ouvrage rattache son exposé à la suite des principaux « mystères » : Incarnation, vie cachée, baptême... Cœur transpercé, vie glorieuse. Il met en valeur surtout la révélation du N.T. et la portée du dogme christologique, d'une façon qui rencontre heureusement les courants de pensée dans l'Eglise et au dehors. Très goûtées par les auditoires divers qui en avaient bénéficié, ces leçons méritaient d'être offertes à un large public. — L. R.

Chan. E. Guillard. — *Miséricordieuse Trinité.* Bazas (Gironde), Institution Saint-Jean-Baptiste, 1961, 19 × 14 cm., 357 p. Prix : 8 NF. — L'attribut divin le plus surprenant, celui que l'homme a davantage besoin de prendre au sérieux, marque l'optique suivant quoi sont tour à tour médités, à la lumière de la doctrine la plus sûre et en termes accessibles et suggestifs, les grands dogmes et réalités chrétiens : l'Amour au sein de la Trinité, et qui devient miséricorde dès qu'il se penche sur le néant et l'indigne ; la création, la réaction de Dieu au péché, l'Incarnation, geste de la miséricorde s'exprimant en un Cœur humain, mission de l'Esprit et sa fécondité dans les saints, l'Eglise, lieu des miséricordes, spécialement dans les sacrements, Notre-Dame... En cette « somme » tout orientée vers la piété et la pratique, l'A. réalise, une fois de plus, le propos qui inspira ses précédents ouvrages. — L. R.

H. Riondel S. J. — *Dio ci è padre.* Vittorio Veneto, Edit. L'Aedi, 1961, 18 × 13 cm., 200 p. — Traduction par l'abbé Zanardo de l'ouvrage si apprécié *Dieu notre Père.* Suite de chapitres ou méditations nourries de solide théologie biblique et traditionnelle, au ton familier, au développement aisé mais sans longueurs. Elles détaillent les traits du visage paternel de Dieu, inculquent la réalité de notre adoption divine avec ses « droits et devoirs ». — L. R.

J. Polit, S. J. — *Chrétiens, tous frères.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 7,75 NF. — 36 méditations sur l'unité fondée par Dieu entre les hommes dans le Christ. Mystère éclairé à la fois dans sa réalité par l'A.T. puis par le message de la Pentecôte, et dans ses exigences les plus concrètes, par projection directe et continuelle de la prodigieuse transformation surnaturelle sur le plan des situations et problèmes d'aujourd'hui : marche irréversible vers toute espèce d'intégration, scandale des fidèles devant les malfaçons de l'Eglise, vocation missionnaire de la paroisse, sous-alimentation dans le monde, pauvreté du riche, pratique communautaire de la liturgie, éducation de l'enfant à la vraie charité... Comme dans *Chrétiens, tous missionnaires,* l'A. réussit à faire lire dans l'Evangile et les Epîtres les tâches urgentes du moment. — L. R.

Saint Irénée. — *De la plénitude de Dieu.* Edit. R. Poelman. Coll. Bible et vie chrétienne. Paris-Tournai, Casterman, 1959, 21 × 15 cm., 109 p. — Malgré la publication récente, dans *Sources chrétiennes,* d'une traduction française de la *Démonstration apostolique,* saint Irénée demeure un auteur malaisément accessible aux non-spécialistes. Aussi M. l'abbé Poelman a-t-il rendu à ces derniers un service signalé en glanant et en traduisant à leur intention de précieux textes de l'évêque de Lyon. Une introduction précise et succincte, ainsi que de discrètes annotations, aident le lecteur à s'orienter parmi toutes ces richesses. Les laïques, aussi bien que les clercs, y trouveront un livre idéal de lecture spirituelle. — P. L.

Philibert de Saint-Didier, O.F.M.Cap. — *La vie religieuse.* Méditations de retraite sur des vérités fondamentales. Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 21 × 14 cm., 229 p. — 21 méditations au libellé concis, enrichies de citations et comparaisons à savourer par le lecteur, sur les composantes majeures

de la vie religieuse : appel spécial à la sainteté, communauté, pratique des conseils. Doctrine sûre, qui réussit à se formuler avec toute la netteté désirable, sans équivoque ni atténuation, sur les points les plus délicats d'application comme d'inspiration des vertus; psychologie avertie, ton familier. Invoquant volontiers saint François, le recueil n'en convient pas moins aux milieux religieux les plus divers. — L. R.

M.-D. Philippe, O.P. — *Analyse théologique de la règle de saint Benoît.* Coll. La Colombelle, 5. Paris, La Colombe, 1961, 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 7 NF. — Nombre de vues profondes, p. ex. : pour la *Regula,* le monastère est maison de Dieu, donc « dans l'Eglise le prototype de la communauté chrétienne » ; rôle capital de l'Abbé, lieutenant du Christ-Père; actualité du témoignage monastique. Le lecteur contemporain s'y retrouvera-t-il dans l'ordonnance des chapitres et subdivisions et y sera-t-il aidé par des titres comme : « moyens essentiels et primordiaux, moyens essentiels et secondaires ascétiques, moyens essentiels ascétiques... » ? Chacune des analyses n'en est pas moins suggestive et peut grandement aider une méditation nouvelle de l'inégalable chef-d'œuvre. — L. R.

M. Thurian. — *L'homme moderne et la vie spirituelle.* Paris, Edit. de l'Epi, 1961, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 6,90 NF. — Devant les conditions faites à la vie spirituelle par le développement de la technique, ses facilités et assujettissements, le lecteur trouve des mises au point profondes et claires sur le vrai sens de l'ascèse évangélique, les exigences permanentes de la vie d'oraison, ses adaptations aujourd'hui souhaitables, l'essentiel de sa méthode, les caractères théologiques de la prière chrétienne, les bienfaits de la souffrance. Le livre, qui pourrait être signé par un catholique, commente volontiers saint Paul. — L. R.

Abbé Huvelin. — *Venez et voyez.* Une année liturgique. Homélies et sermons. Edit. M.-Th. Louis-Lefebvre. Coll. Action féconde. Paris, Fleurus, 1961, 22 × 15 cm., 256 p. Prix : 9,10 NF. — Madame L.-L. continue de « recréer... une voix depuis si longtemps éteinte » mais d'un accent actuellement très prenant. Elle publie une nouvelle série de textes captés en leur temps dans leur jaillissement fort peu académique. A partir de la réalité évangélique cordialement contemplée, un appel persuasif et pressant aux attitudes de foi qui passent le sentiment et engagent l'existence. — L. R.

Prêtres et monde ouvrier. Etudes et témoignages. Coll. Eglise et Monde ouvrier. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 19 × 14 cm., 271 p. Prix : 6,90 NF. — Le sacerdoce dans le monde ouvrier : thème de la session nationale française 1959 des aumôniers d'A.C.O. Voici, regroupée autour des conférences de synthèse, une masse, impressionnante par la sincérité des témoignages et la convergence des aspirations, de communications ou échanges. Sujets principaux : comment des ouvriers peuvent voir le sacerdoce, le méconnaître ou le découvrir, au point que tels d'entre eux s'y engagent; des prêtres découvrent le monde ouvrier et du coup approfondissent leur sens du sacerdoce; comment ils servent ce monde; ce que l'apostolat postule et stimule dans le sens de la vie spirituelle, de l'existence et du travail communautaires. — L. R.

R. Girault, R. Tamisier et H. Tardif. — *Etapes de l'apostolat.* Coll. Sacerdoce et laïcat. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 19 × 14 cm., 159 p. Prix : 5,85 NF. — Encore une intéressante et suggestive publication de cette série. Considérant l'apostolat comme concours de l'activité humaine à l'établissement du Règne, les A. en décrivent les grandes formes successives : d'abord préparation et fondation de l'Eglise missionnaire, du peuple élu à l'âge apostolique; puis le temps de l'Eglise : survol des réalisations de la mission jusqu'à l'époque contemporaine; enfin, passant de l'histoire faite à celle qui se fait, synthèse des influences historiques en jeu, des problématiques nouvelles, des perspectives ouvertes. — L. R.

Abbé J. Plenier. — *Oh ! Monsieur l'archiprêtre.* Toulouse, Privat, 1961, 19 × 14 cm., 184 p. — A l'adresse des fidèles de maintes paroisses — et de ses

confrères — Monsieur l'Archiprêtre publie ces « menus propos » savoureux et percutants sur des sujets de toujours qu'il rajeunit (béatitudes, mort, démon, croix) et des actualités où il montre l'application des vertus de toujours : situations d'Algérie, devoir électoral, etc. — L. R.

P. Tournier. — *Les saisons de la vie.* Coll. Ethique : Croire - Penser - Espérer. Genève, Labor et Fides, 1961, 18 × 12 cm., 57 p. — Comment assumer chaque étape de l'existence et en sauver les valeurs propres, suivant les leçons convergentes de la Révélation, de la morale et de la psychologie. L'A. est un médecin protestant ; son opuscule est accessible et bienfaisant pour tout chrétien cultivé. — L. R.

Dom A. Graham. — *Penser-agir en chrétien d'aujourd'hui.* Coll. Siècle et catholicisme. Paris, Mame, 1960, 18 × 13 cm., 336 p. — Traduction, par Madeleine Chavanon, de *Christian Thought and Action* ; cette version respecte un tour de pensée et d'expression capable d'embarrasser parfois certain lecteur français. Sans parler de détails comme p. 41 « l'Esprit s'avance » pour « procède » et p. 285 *Aveux* (de S. Augustin) pour *Retractationes.* L'ouvrage rassemble des études et allocutions — « rêveries à la fenêtre du monastère » — reprenant la vie chrétienne de l'intérieur, en réaction contre toute espèce de mise en recettes, de religion de métier ou de surnaturalisme. Il ne dissimule pas « cette tension saine et vitale entre ce que nous sommes et ce que désirons devenir... entretenue par l'éthique impraticable du christianisme. » Il veut être « une voix catholique s'adressant de façon intelligible au monde en général » ; du moins suggérera-t-il à maint clerc ou laïc cultivé de quoi repenser grâce et mystique, vertus théologales et morales, notions chrétiennes d'éducation, de démocratie, de politique... — L. R.

J. Montvic. — *Pourquoi vivre.* Coll. Siècle et catholicisme. Paris, Mame, 1961, 18 × 13 cm., 372 p. Prix : 9,87 NF. — Une mère de neuf enfants, dont le premier et le dernier ne vinrent au monde que pour recevoir le baptême et passer à la vie définitive. En une sorte de journal sincère et prenant, elle dit et médite toutes les dimensions de ses expériences, quel réalisme et quel goût gagne le Credo ou les sacrements « quand c'est à travers ses larmes que l'on a dû établir sa foi », le non-sens de tant de comportements courants à l'égard de la mort et de nos morts, la valeur que seuls un regard sur le crucifix et le sens du ciel confèrent aux banalités et aux « vides » de l'existence. Mères et futures mères, et tant d'autres, s'attacheront à ces pages où constamment un cœur humain dialogue avec l'Eglise maternelle. Les prêtres y verront au concret une façon dont les laïcs aiment être compris et aidés. — L. R.

V.-M. Breton, O.F.M. — *Aux chrétiens de la Nef. Lettres de direction.* II. Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 19 × 14 cm., 284 p. Prix : 96 FB. — Le volume précédent rassemblait des lettres adressées à des personnes consacrées dans l'état religieux. Ici les destinataires sont des laïques d'âges, de conditions et de dispositions très divers. « Je ne fais pas la direction, écrit le vénéré Père V.-M. B., je n'ai pas de programme... je me borne à suggérer les conseils que je vois utiles... » Avec quel sens des voies de Dieu, quelle vue synthétique du cas, quelle suite dans les avis, quelle bonhomie de ton et quelle plasticité dans l'expression ! Ce recueil d'extraits, choisis et préfacés par Yv. Bougé, biographe du Père, traduit en forme directe et familière l'enseignement substantiel consigné dans ses livres. — L. R.

A.-M. Besnard, O.P. — *Le pèlerinage chrétien.* Coll. « L'eau vive ». Paris, Edit. du Cerf, 1959, 16 × 13 cm., 152 p. Prix : 390 frs. — Marche physique et démarche spirituelle, le pèlerinage est une synthèse de la vie chrétienne : ascèse du départ, fidélité de la route, joie de l'arrivée et promesse de nouvelles étapes s'articulent comme les moments de notre condition terrestre de *viatores.* L'homme retrouve le sens de la prière, du sacrifice, de la joie et la présence de Dieu qui lui parle, l'accompagne et l'attire ; il redécouvre la communauté qui soutient sa marche vers la Jérusalem définitive et qui n'est autre que l'Eglise présente, héritière des pèlerins de tous les siècles

et du peuple juif lui-même. Aussi le P. Besnard a-t-il pu mettre les trois chapitres de son livre sous le signe des trois grands pèlerinages de l'A.T. pour la fête des Azymes (Pâque), des Prémices (Pentecôte) et des Tentes. L'expérience chrétienne d'aujourd'hui se conjugue sous la plume alerte de l'A. avec la foi des fils d'Abraham. — J. B.

W. Dirx. — *Kreuzweg* nach Texten von A. Delp, S. J. Ausgewählt und eingeführt von L. Stüper, S. J. Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 19 × 19 cm., 36 p., 14 repr. — Le P. Alfred Delp est une des grandes figures de la résistance spirituelle allemande au Nazisme; il fut pendu le 2 février 1945. De ses écrits (dont le P. Michel Rondet a publié un choix en français, voir *N.R.Th.*, 1960, 328), le P. L. Stüper a tiré quatorze textes, sobres et denses qu'il introduit et dispose pour en faire un chemin de croix. Ils ont inspiré à Willi Dirx des bois d'une facture ferme et d'une réelle intériorité qui nourriront la prière. — J. M. F.

C. Oggioni et G. Biffi. — *Introduzione alla vita liturgica.* Milan, Vita e Pensiero, 1959, 19 × 13 cm., 308 p. Prix : 1.000 lires. — Destiné surtout aux laïques, qu'il voudrait aider à comprendre et à vivre la liturgie, comme source et manifestation de la vie chrétienne, ce petit livre se garde à la fois d'être une monographie scientifique et un ouvrage de spiritualité. En une langue claire et simple, les auteurs traitent successivement des caractéristiques de la liturgie, par comparaison avec les dévotions privées, de ses éléments constitutifs que sont la messe, les sacrements, l'office divin et l'année liturgique, dont le centre est le mystère pascal. Enfin, ils donnent succinctement le sens des lieux et des objets de la célébration et des diverses pratiques du culte. Les dernières pages rappellent les tâches qui incombent aux laïques dans leur formation liturgique. — J. B.

Les thèmes spirituels du missel romain. Paris, Tardy, 1960, 27 × 21 cm., 128 p. Prix : 12 NF. — Composé par l'équipe du Missel Biblique et dû en bonne part à la patience de l'abbé Chaumet et du chanoine Gueneau, ce répertoire alphabétique des principaux thèmes évoqués dans le missel est un instrument de travail sommaire, mais utile pour une première exploration des richesses, trop souvent insoupçonnées, de ces textes liturgiques. Chaque référence est accompagnée d'une brève indication du contenu de la pièce citée et renvoie aux pages des missels Biblique, Féder, Hautecombe et Morin. Des tables et des index regroupent les mots du répertoire selon le plan du catéchisme français, l'année liturgique et les thèmes bibliques. M. l'abbé Jounel a joint un guide du pèlerin à travers le sanctoral romain distribué par pays. Il y a là matière abondante au renouvellement de la prière, de la catéchèse et de la prédication. — J. B.

Th. Schnitzler. — *Meditatie over de heilige mis.* Eerste deel. *Canon en consecratie.* 2e édit. Tweede deel. *Opening, woorddienst, klaarmaken van de gaven, hooggebed, nuttiging, slot en naklank.* 2 vols, Maaseik, Romen en Zonen, 1961 et 1960, 19 × 12 cm., 292 et 337 p. Prix : 135 et 175 frs broché; 155 et 195 frs relié. — L'accueil réservé au premier volume de cet ouvrage qui se présentait comme une méditation sur les rites et les prières du canon et principalement de la consécration (cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 332) a nécessité sa réimpression, sans changements. Le second volume a pour objet toutes les célébrations qui précèdent sous forme de préparation ou suivent par manière de mise en œuvre la grande prière eucharistique et consécratoire : les rites d'entrée (dont l'A. souligne bien le caractère christocentrique), la liturgie de la parole, l'offertoire, la communion, les rites de clôture et les fruits que la vie chrétienne peut tirer d'une participation active et consciente au repas sacrificiel du Seigneur. L'A. rappelle les données historiques indispensables à l'intelligence des rites actuels; il le fait avec sobriété et précision, sans vain étalage de science, plus soucieux de dégager la signification cultuelle profonde de ces rites et leur portée spirituelle. Il vise à faciliter la célébration des prêtres et la participation des fidèles. Comme dans le volume précédent, il insiste à plusieurs reprises sur la structure de la messe qui est beaucoup moins un spectacle qu'une action dans

laquelle le peuple chrétien est invité à entrer avec toutes les ressources de son esprit et de son cœur. — J. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALBERT (Mère), O.P., M. GUERET, O.P., Mme A. MEEUS, P. RANWEZ, S. J. — *« Ecoute, mon fils... »*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1961, 162 p.

ALONSO Chr., O.P. — *De solutione vinculi matrimonialis vi privilegii Paulini*. Manilla, Typis Pontif. Universitas S. Thomae, 1960, VI-298 p.

AMARIU C. — *Vérité chrétienne et erreur spirite*. Paris, France-Empire, 1961, 318 p.

ANDRIEU M. (†). — *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*. V. *Les textes* (suite) *(Ordo L)*. Louvain, Rue Juste Lipse 18, 1961, VIII-418 p. 350 FB.

ANTWEILER A. — *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*. 2 vols, Trèves, Paulinus-Verlag, 1961, 152 et 62 p.

AUDET M. — *Jalons vers Dieu*. Montréal, Apostolat de la Presse, 1959, 87 p.

— *Méditons le rosaire*. Montréal, Edit. Bellarmin, 1958, 39 p.

AUGUSTIN (S.) — *Œuvres*. 17. *Six traités antimanichéens*. Edit. R. JOLIVET et M. JOURJON. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 830 p. 300 FB.

AURENHAMMER H. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lief. 3. Vienne, Br. Hollinek, 1961, p. VIII et 161-272.

BARBARIGA R. et S. A. RIVA. — *Invito alla testimonianza oggi*. Brescia, Ediz. del Franciscanum, 1961, 207 p. 500 lires.

BECAUD J. — *Artisans de la paix parmi les peuples*. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 158 p. 4,95 NF.

BELTRAN DE HEREDIA V., O.P. — *Domingo de Soto*. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1961, 779 p. 200 pts.

BENZO MESTRE M. — *Teologia para universitarios*. Madrid, Edic. Guadarrama, 1961, 428 p.

BETZ J. — *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Band II/1. Fribourg, Herder, 1961, XXII-224 p.

BIEZAIS H. — *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1961, 267 p. 25 Kr.

BIGU C. (DE), S. J. — *Vers la source*. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 56 p. 1,50 NF.

BRAURE M. — *L'Eglise à l'époque classique (XVII^e et XVIII^e siècles)*. Paris, A. Fayard, 1961, 122 p. 4 NF.

BUTLER B. C. (Dom). — *The Church and the Bible*. Londres, Darton, Longman & Todd, 1960, VI-111 p. 8 sh. 6 d.

CANTINAT J., C.M. — *La pédagogie du Christ*. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 143 p. 5,70 NF.

CARVALHO (M. J. DE) Jr. — *A la recherche de l'être*. Paris, La Colombe, 1961, 522 p. 25 NF.

CLARET (Saint Antoine-Marie). — *Autobiographie*. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1961, 181 p. 51 FB.

COGNET L. — *Le jansénisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 128 p.

COLSON J. — *Agapè (charité) chez saint Ignace d'Antioche*. Paris, Edit. S.O.S., 1961, 104 p. 4,50 NF.

— *L'évêque lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage*. Paris, Edit. S.O.S., 1961, 120 p. 4,50 NF.

COTTIER G. M-M. — *Du romantisme au marxisme*. Paris, Alsatia, 1961, 232 p. 17,80 NF.

CULLMANN O. — *Der Ursprung des Weihnachts Festes*. Zurich, Zwingli Verlag, 1960, 39 p. 2,80 frs.

DANIÉLOU J. — *Scandaleuse vérité*. Paris, A. Fayard, 1961, 192 p. 7,50 NF.

— *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris, Edit. du Seuil, 1961, 159 p.

Dieu parle. Paris, Grasset, 1961, 285 p. 9 NF.

Dumbarton Oaks Papers. Number Fifteen. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1961, x-250 p., 137 illustr. $ 10.00.

ECKHARDT K. A. — *Der Tod des Johannes*. Berlin, W. de Gruyter, 1961, VII-184 p. 32 marks.

EICHENSEER C., O.S.B. — *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus.* Erzabtei St. Ottilien, Eos Verlag, 1960, XXIV-501 p. 45 marks.

ESCRIBANO ALBERCA I. — *Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch.* Munich, M. Hueber, 1961, XVI-195 p. 18 marks.

FORBES D. J., O.M.I. — *A Thomist Theology of Temporal Values.* Ottawa, Université, 1961, 80 p.

FROSSARD J. — *Pensées choisies du saint Curé d'Ars et petites fleurs d'Ars.* Paris, Téqui, 1961, 189 p. 6 NF.

GÉLIN A., P.S.S. — *La prière des psaumes.* Paris, Edit. de l'Epi, 1961, 112 p. 6,90 NF.

GENEROSO FONTANAROSA, Pass. — *Lucia Mangano Orsolina. I. (1896-1933).* 3e édit., Mascalucia (Catania), Ediz. L'addolorata, 1961, XVI-573 p. 1.500 lires.

GIGON O. — *Les grands problèmes de la philosophie antique.* Paris, Payot, 1961, 344 p. 20 NF.

GOUVERNAIRE J., S. J. — *Raoul Dorange.* Paris, Lethielleux, 1961, 188 p. 11 NF.

GRÉGOIRE DE NAREK. — *Le livre de prières.* Edit. I. KECHICHIAN, S. J. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 552 p. 25,20 NF.

GUY J.-Cl., S. J. — *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle.* Paris, Lethielleux, 1961, 140 p. 8 NF.

HAUSHERR H. — *Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit.* 3e édit., Cologne, Böhlau, 1960, XVI-544 p. 24,80 marks.

HAUTEFEUILLE (D') Fr. — *Les problèmes éternels de la métaphysique.* Paris, La Colombe, 1961, 128 p. 7 NF.

HEMPEL J. — *Apoxysmata.* Berlin, A. Töpelmann, 1961, XII-328 p. 45 marks broché; 48 marks relié.

JALBERT G., O.M.I. — *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1961, 256 p. $ 6.50.

JOMIN H., S. J. — *La Chine.* Paris, Flammarion, 1961, 219 p. 7 NF.

JOUNEL P. — *Processionnal de la messe.* Tournai, Desclée & Cie, 1961, XIV-698 p.

JOURNET Ch., J. MARITAIN et PHILIPPE DE LA TRINITÉ. — *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature.* Paris, Beauchesne, 1961, 245 p. 25 NF.

JUAN (S.) DE LA CRUZ. — *Avisos para despues de profesos.* Rome, Facultas Theologica O.C.D., 1961, VIII-118 p.

KERN W., Fr. J. SCHIERSE et G. STACHEL. — *Warum Glauben?* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1961, 352 p. 16,80 marks.

LACORDAIRE R. P. — *Pensées.* Edit. Y. FRONTIER. Paris, A. Fayard, 1961, 219 p.

LATAPIE J., S. J. — *Carnet d'oraison.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 32 p.

LAUZERAL P., S. J. — *Préliminaires à la Prière.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 48 p. 1,50 NF.

LE BAS M. — *Mon psautier, ma joie.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1961, 319 p.

LERLE E. — *Proselytenwerbung und Urchristentum.* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1960, 160 p. 9 marks.

LEWIS J., S. J. — *Le gouvernement spirituel selon S. Ignace de Loyola.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 144 p. 75 FB.

Lexikon zur Bibel. Hrsg. v. Fr. RIENECKER, G. SEEWALD u. L. COENEN. Wuppertal, R. Brockhaus, 3e édit., 1961, XII p., 1734 col., 100 repr., 150 photos, 350 ill. 82 marks cartonné; 88 marks relié.

LINDARS B., S.S.F. — *New Testament Apologetic.* Londres, S.C.M. Press, 1961, 303 p. 35 sh.

MARTIMORT A. G. — *L'Eglise en prière.* Tournai, Desclée & Cie, 1961, XVI-917 p., 16 ill.

MARTINEZ L.-M. (Mgr). — *Le Saint-Esprit.* II : *Le don aux sept formes.* Paris, Téqui, 1961, 155 p. 7,60 NF.

MASON M. E., O.S.B. — *Active Life and Contemplative Life.* Milwaukee, The Marquette University Press, 1961, 152 p. $ 2.50.

Maternité (La) spirituelle de Marie. II. Paris, Lethielleux, 1961, 162 p. 16 NF.

MOLIN J. B. et Th. MAERTENS. — *Pour un renouveau des prières du prône.* Bruges, Apostolat Liturgique, 1961, 184 p. 84 FB.

MOSSAND M.-J. et G. QUINET. — *Profils de prêtres d'aujourd'hui.* Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 208 p. 6 NF.

MÜLLEJANS H. — *Publicus und Privatus im Römischen Recht und im älteren Recht.* Munich, M. Hueber, 1961, XVI-200 p. 18 marks.

MURRAY M. P., O.C.S.O. — *The Concepts of Self-Acceptance and Self-Respect in Karen Horney's Theory of Neurosis.* Rome, Angelicum, 1961, XX-260 p.

NEILL (St.) — *Men of Unity.* Londres, S.C.M. Press, 1960, 192 p. 5 sh.

New (The) English Bible. New Testament. Oxford University Press, 1961, XIV-447 p.

PEINADOR A., C.M.F. — *Consultorio moral popular.* 3e édit., Madrid, Edit. Coculsa, 1961, 676 p.

PHILON D'ALEXANDRIE. — *Œuvres. 27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus.* Edit. A. BECKAERT, A.A. Paris. Edit. du Cerf, 1961, 130 p. 12,60 NF.

Podreczna Encyklopedia Bilijna. Edit. DABROWSKIEGO. Tomes I-II : *A-L* et *M-Z.* 2 vols, Poznan, Ksiegarnia sw. wojciecha, 1960, XLIV-764 et IV-848 p. 480 zl.

Polybios-Lexikon. Edit. A. MAUERSBERGER. Band I. Lief. 2 (δ-ζ). Berlin, Akademie-Verlag, 1961, col. 409-1094. 76 marks.

PRAT F., S. J. — *La théologie de saint Paul.* Tome I. Paris, Beauchesne, 1961, VIII-608 p. 25 NF.

Proceedings of the Society of catholic College Teachers of Sacred Doctrine. Seventh Annual Convention. Boston, Massachusetts, April 3-4, 1961. Brookline, Cardinal Cashing College, 1961, 191 p. $3.00.

PRUCHE B., O.P. — *Histoire de l'homme, mystère de Dieu.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 452 p. 240 FB.

Psautier (Le) de la Bible de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 384 p. 3,20 NF.

RADÓ P., O.S.B. — *Enchiridion Liturgicum.* 2 vol., Rome, Herder, 1961, XVI-1522 p. 8.800 lires broché ; 10.500 lires relié.

RAHULA W. — *L'enseignement du Bouddha.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 200 p.

RANDE (V. DE P.). O.P. — *Dieu, notre Père.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 224 p. 5,40 NF.

RASSOW P. — *Die geschichtliche Einheit des Abendlandes.* Cologne, Böhlau, 1960, XI-463 p. 32 marks broché ; 36 marks relié.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 54 : *Engelsturz-Entkleidung Christi.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1961, col. 641-768.

RENARD A.-C. (Mgr). — *Situation actuelle de l'Eglise.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 92 p. 36 FB.

RIVA S. A. — *Catechismo e formazione presentati alle anime religiose.* Brescia, Ediz. del Franciscanum, 1961, XII-338 p. 1.500 lires.

— *Guida religiosa della scuola materna.* Ibid., 1961, VIII-138 p. 500 lires.

— *Lettere di san Francesco agli uomini d'oggi.* Ibid., 1961, XII-223 p. 600 lires.

ROBERTSON E. H. — *« Take and Read ».* Londres, S.C.M. Press, 1961, 128 p. 8 sh. 6 d.

ROCHE J., S. J. — *Le silence de la Vierge.* Paris, Lethielleux, 1961, 144 p. 6,75 NF.

Rubricae breviarii et missalis romani. Rome, Ediz. Liturgiche, 1960, 183 p. 350 lires.

SABOURIN L., S. J. — *Rédemption sacrificielle.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 496 p. 280 FB.

Sainte (La) Bible de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf.

R. DE VAUX, O.P. — *Les livres de Samuel,* 2e édit., 1961, 253 p.

H. CAZELLES, P.S.S. — *Les livres des Chroniques.* 2e édit., 1961, 246 p.

F. M. ABEL, O.P. et J. STARCKY. — *Les livres des Maccabées.* 3e édit., 1961, 330 p., 3 cartes.

Chan. E. OSTY, P.S.S. — *L'évangile selon saint Luc.* 3e édit., 1961, 175 p.

D. MOLLAT, S. J. — *L'évangile de saint Jean.*

F.-M. BRAUN, O.P. — *Les épîtres de saint Jean.* 2e édit., 1960, 246 p.

R. LECONTE. — *Les épîtres catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre,* 2e édit., 1961, 151 p.

SAVONAROLE. — *Dernière méditation.* Edit. Ch. JOURNET. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 160 p. 60 FB.

SCHAUF H. — *De conciliis œcumenicis.* Rome, Herder, 1961, 178 p. 2.000 lires.

SCHILLEBEECKX E. H., O.P. — *Le mariage est un sacrement.* Bruxelles, Pensée catholique, 1961, 75 p.

SCHLINK E. — *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen.* Goet-

tingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1961, 276 p. 14,80 marks broché ; 16,50 marks relié.

SCHMALE Fr.-J. — *Studien zum Schisma des Jahres 1130.* Cologne, Böhlau, 1961, VIII-312 p. 28 marks.

SCHNEEMELCHER W. — *Das Erbe des 19.Jahrhunderts.* Berlin, A. Töpelmann, 1960, VIII-89 p. 9,80 marks.

— *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche.* Berlin, A. Töpelmann, 1959, VIII-124 p. 16 marks.

SCHÖLLGEN W. — *Konkrete Ethik.* Dusselsorf, Patmos-Verlag, 1961, 496 p. 24 marks.

SCHREIDEN J. — *Les énigmes des manuscrits de la mer morte.* Wetteren, édit. Cultura, 1961, VI-408 p. 300 FB.

Sens (Le) du concile. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 64 p. 18 FB.

SIEGMAN E. F., C.PP.S. — *The Book of Ezechiel.* Part 1. New York, Paulist Press, 1961, 94 p. $0.75.

SIRONVAL A. — *Pour une pédagogie catéchétique.* Tournai, Casterman, 1961, 144 p. 69 FB.

SPEDALIERI Fr., S. J. — *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva.* Messine, Editr. La Sicilia, 1961, VIII-503 p. 3.500 lires.

STEINMANN J. — *Deutéronome.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 170 p., 42 ill. 69 FB.

— *Les Juges.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 150 p., 45 illustr. 69 FB.

STRAKOWSKI H. — *Chrystus-Baranek w pismie swietym.* Lublin, Towarzustwo Naukowe, 1961, 153 p. 30 zl.

Teologia dei Concili Ecumenici. Rome, Officium Libri Catholici, 1961, 119 p.

THOMAS D'AQUIN (S.). — *Contra Gentiles.* Livre Premier. Edit. R. BERNIER et M. CORVEZ, O.P. Intr. de A. GAUTHIER, O.P. Paris, Lethielleux, 1961, 472 p. 36,60 NF. Les 4 tomes ensemble : 115 NF.

TORRELL J.-P., O.P. — *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 336 p. 22,50 NF.

TURBESSI G. — *Ascetismo e monachesimo prebenedettino.* Rome, Editr. Studium, 1961, 218 p. 300 lires.

Umfrage zum Konzil. Fribourg-en-Br., Herder, 1961, p. 569-718.

VEISSIÈRE M. (Abbé). — *Une communauté canoniale au Moyen Age. Saint-Quiriace de Provins (XI^e-XIII^e siècles).* Meaux, Bibliothèque diocésaine, 1961, X-421 p. 30 NF.

VERNEAUX R. — *Problèmes et mystères du mal.* Paris, Téqui, 1961, 203 p. 8 NF.

Vie (La) dans le Christ. Guide III. Fascicule A. Tournai, Casterman, 1961, 116 p. 60 FB.

Vicillesse (La). Problème d'aujourd'hui. Paris, Spes, 1961, 344 p. 10,50 NF.

VINCENT A. (Mgr). — *Lexique Biblique.* Tournai, Casterman, 1961, 482 p. 360 FB.

VITO Fr. — *La « Mater et Magistra » e la questione sociale di oggi.* Milan, Vita e Pensiero, 1961, XXIII-62 p. 300 lires.

WACKER P., O.E.S.A. — *Glaube und Wissen bei Herman Schell.* Paderborn, F. Schöningh, 1961, XXVIII-362 p. 28 marks.

WALZ A., O.P. — *I Domenicani al Concilio di Trento.* Rome, Herder, 1961, XVI-440 p. 3.500 lires.

WIRTH P. — *Der Zeugenbeweis im kanonischen Recht.* Paderborn, F. Schöningh, 1961, 287 p. 28 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*

A NOS ABONNÉS

En 1962, la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE paraîtra, comme en 1961, **tous les mois** *(sauf août et septembre), avec le même nombre de pages.*

Le prix de l'abonnement (inchangé) pour les différents pays est indiqué en deuxième page de la couverture de ce numéro.

Nous adressons un pressant appel à tous nos abonnés de Belgique, de France et du Grand-Duché de Luxembourg pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** *faire parvenir à l'Administration de la Revue (Casterman, Tournai, C. C. P. 219.47; Paris, C. C. P. 676.68) le montant de leur abonnement pour 1962.*

Nous adressons cet appel aussi instamment à tous nos abonnés des autres pays; qu'ils s'acquittent immédiatement, **dès réception de ce fascicule,** *du prix de leur abonnement* **chez le libraire indiqué** *pour le recouvrement dans leur pays.*

Si des abonnés se trouvaient malheureusement empêchés de continuer leur abonnement en 1962, qu'ils veuillent bien en avertir **immédiatement** *l'Administration de la Revue, Établissements Casterman, Tournai, Belgique.*

Nous serons très reconnaissants à tout abonné qui nous aidera à étendre le cercle des souscripteurs de la Revue, soit en la recommandant à des amis, soit en envoyant à la Direction ou à l'Administration des adresses de prêtres auxquels nous pourrions présenter, avec chance de succès, un numéro spécimen.

Nous remercions enfin tous les lecteurs qui nous ont, au cours de cette année, manifesté leur sympathie, exprimé en diverses occasions soit leurs encouragements et félicitations, soit aussi leurs désirs et suggestions. Puisse cette franche collaboration entre la Revue et ses abonnés devenir de plus en plus étroite et constante, de plus en plus confraternelle!

Nos abonnés français nous rendraient service en mentionnant sur le talon de leur bulletin de versement le numéro de référence qui figure sur l'emballage des livraisons.

Imprimé en Belgique.